

JEAN-ADAM MÖHLER

ET

L'ÉCOLE CATHOLIQUE DE TUBINGUE

(1815-1840)

JEAN-ADAM MÖHLER

ET

L'ÉCOLE CATHOLIQUE DE TUBINGUE

(1815-1840)

Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme

---

THÈSE POUR LE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

EDMOND VERMEIL

Agrégé de l'Université,
Professeur à l'École Alsacienne.

PARIS

LIBRAIRIE ARMAND COLIN

5, rue de Mézières, 5

—

1913

A MON MAÎTRE

M. CHARLES ANDLER

Hommage de reconnaissante affection.

« Seine kirchlichen Überzeugungen bestimmten den *Gegenstand*, aber nicht die *Grundart* seines Schaffens. »

(Gurlitt, *Die deutsche Kunst des XIX. Jahrhunderts*, 289-290, à propos du sculpteur catholique Achtermann.)

« ... wie das *Organische* die Form des vollendeten Seins ist; so ist *der wissenschaftliche Organismus* die Form der vollendeten Wahrheit. »

(Staudenmaier, *Scot Erig.*, 28.)

AVANT-PROPOS

De 1815 à 1840 environ, sous l'influence immédiate de l'idéalisme romantique, quelques prêtres wurtembergeois ont tenté une reconstruction totale de la théologie catholique, élaboré une critique complète du protestantisme ancien et moderne, dressé un programme cohérent de réformes cultuelles, disciplinaires et hiérarchiques. Cet essai de rénovation fait l'objet du présent livre. Très restreint en apparence, il est cependant si représentatif qu'il nous permettra de décrire en raccourci, en ses causes profondes et en son aspect le plus original, la renaissance de la pensée catholique en Allemagne au commencement du siècle dernier.

Singulièrement compréhensive et neuve pour l'époque est la conception que ces humbles théologiens se sont faite du catholicisme. Pour en atteindre le fond, il faudra marquer fortement les traits caractéristiques de leur mentalité et déterminer avec soin le plan d'abstraction sur lequel ils se trouvent placés. Nous avons à analyser, en toute exactitude et objectivité, une idéologie « sui generis », une vision intellectuelle particulière qui, sous l'action du milieu et des circonstances, s'est constituée en l'esprit des professeurs chargés de diriger, à la faculté de Tubingue, l'éducation scientifique et pastorale du clergé souabe. Elle a pu, grâce à leur influence pédagogique, servir de modèle inspirateur à une œuvre de restauration pratique, à la formation d'un catholicisme local vivant, actif, conscient de sa valeur intrinsèque et de son énergie propre. Nous avons voulu définir le « rêve » admirable de vie religieuse que ces penseurs trop oubliés exprimèrent, avec une entière bonne foi, en leurs écrits nombreux et touffus. Notre ambition unique a été de le dégager, de montrer le lien qui le rattache au romantisme, d'en faire saisir la profondeur, la vertu réformatrice, l'importance insigne pour les destinées ultérieures du catholicisme.

I. Ils sont cinq : Drey, Hirscher, Möhler, Staudenmaier et Kuhn. Les autres ne comptent guère. Sur cet ensemble d'esprits solides, mais un peu ternes, se détache, vigoureuse et passionnée, la personnalité de Möhler.

Il est le centre et l'âme du groupe, le chef incontesté de l'école. Intelligence lucide, dialectique subtile et ardente, enthousiasme imaginatif, style brillant et original, ces dons réunis font de lui un type achevé de réformateur catholique moderne. Parmi les penseurs qui, au même moment, tentèrent de restaurer la théologie de l'Église allemande, il est celui que la grandeur de ses vues, l'énergie de son attitude et la puissance d'une foi intégralement renouvelée rapprochent le plus de Schleiermacher. Ses écrits n'ont rien de la dissertation pédante. Ce sont des œuvres de combat, singulièrement vivantes et alertes. Les idées directrices qui présidèrent à ce vaste mouvement de réorganisation tiennent de Möhler leur forme classique. Son livre sur l' « Unité de l'Église » (1825), ses grands articles de la *Revue de Tubingue* (1826-1831), sa « Symbolique » (1832-1838) ont fixé pour la postérité les éléments les plus durables et les plus féconds du romantisme catholique allemand.

Mais cette personnalité doit être rattachée aux comparses dont le labeur a complété le sien. La réforme möhlérienne se limite, en ses données essentielles, à l'histoire de l'Église et à l'exposé de son dogme en fonction de l'hérésie ou du protestantisme. Drey, Staudenmaier, Kuhn et Hirscher l'achèvent en rénovant, sous les auspices de la même conception maîtresse, les autres branches de la théologie. Drey, père de l'école et professeur de Möhler, a le premier, en Wurtemberg, affirmé la nécessité et tracé les linéaments d'une réforme intégrale de la théologie catholique. Staudenmaier et Kuhn ont précisé la critique des systèmes contemporains et leur enseignement à Giessen et à Fribourg a étendu l'influence de l'école wurtembergeoise à toute la province ecclésiastique du Haut-Rhin. Hirscher enfin a posé, non sans ampleur, le problème de l'éducation de la religiosité populaire. Le groupe prend ainsi l'aspect d'un organisme complexe dont les membres, animés du même esprit et préoccupés de la même réforme, unissent en une vivante synthèse les aspirations, les pensées et les efforts du néocatholicisme germanique.

II. D'autres écoles, celles de Bonn, de Munich et de Vienne, se sont constituées, au temps du romantisme, dans les régions catholiques de la Confédération. Celle de Tubingue ne représente donc qu'un aspect particulier de cette renaissance théologique. Mais elle est certainement la plus significative de toutes.

Tubingue, en effet, se trouve au centre de l'Allemagne catholique. Les influences les plus diverses pouvaient là se faire équilibre ou se combiner harmonieusement. Elles venaient du catholicisme rhénan au Nord-Ouest, du catholicisme bavarois à l'Est, du catholicisme badois et suisse au Sud-Ouest. En chacune de ces sphères se dessinaient, avec plus ou moins de relief, trois courants essentiels : le rationalisme du XVIII[e] siècle alors en décadence, le néomysticisme romantique en pleine floraison, l'ultramonta-

nisme nouveau modèle, favorisé par la propagande belge et française, répandu par les Jésuites depuis 1814. Le premier semble prédominer en Bade, le second en Bavière, le troisième dans les provinces du Rhin. L'école de Tubingue, en son effort de synthèse, tentera d'élargir, au moyen du mysticisme romantique, les données les plus fécondes de l' « Aufklärung »; mais elle restera hostile à l'ultramontanisme moderne. Elle se tiendra, en fait, à égale distance de l'intellectualisme hermésien ou günthérien, de l'obscure théosophie baadérienne et du fanatisme intransigeant. Son idéologie sera tout à la fois claire, profonde et ardente.

Elle sera combative. En Wurtemberg, de récentes modifications territoriales avaient rattaché des régions catholiques à des pays protestants. Sous le régime du « cujus regio, ejus religio », les Souabes avaient été soumis à des dominations fort diverses et le mélange confessionnel prenait ici un aspect infiniment complexe. Ajoutez à cette donnée géographique et politique la facilité avec laquelle les influences protestantes du Nord-Est pouvaient pénétrer en Wurtemberg et surtout la coexistence à Tubingue des deux facultés. Le voisinage de l'école protestante a constamment attiré l'attention des théologiens catholiques sur la confession rivale, les a maintenus en haleine, les a contraints à toujours définir le catholicisme en fonction du protestantisme, leur a permis d'utiliser directement, pour les besoins de leur cause, les récentes conquêtes de la théologie protestante. L'école wurtembergeoise était ainsi destinée à approfondir, mieux que toute autre, le problème confessionnel.

Cette idéologie sera aussi, bien qu'abstraite en apparence, susceptible d'applications directes aux réalités ecclésiastiques. La faculté avait été créée dans un but pratique. L'Église et l'État avaient, en Wurtemberg, un égal intérêt à assurer la formation d'un clergé instruit, dévoué, capable de diriger la masse des fidèles et de la soustraire aux dangers du piétisme séparatiste ou d'un trop grossier animisme. L'Église catholique suivait l'exemple de la vieille Église luthérienne qui, de temps immémorial, avait pourvu à l'éducation du peuple tout entier. Issus pour la plupart de la classe la plus humble, recrutés en principe parmi les membres du clergé wurtembergeois, les professeurs de Tubingue seront sans cesse préoccupés de réformes concrètes. Cette tendance constitue un des caractères essentiels de l'école.

Ce mode de recrutement aura un second résultat : celui de conférer à l'école le privilège d'une tradition intellectuelle. Les professeurs seront toujours d'anciens étudiants de la faculté. Möhler, Staudenmaier et Kuhn suivront les cours de Drey et de Hirscher avant de continuer leur œuvre de reconstruction théologique. De là une réelle unité de vues et de mentalité qui se conciliera sans difficulté avec l'indépendance d'allures propre aux Souabes. Chaque théologien tracera son sillon en toute liberté; mais

la direction restera commune. Ainsi se comprend le libéralisme, l'esprit large et conciliateur de l'école. Elle saura, en général, éviter les solutions extrêmes et respecter les opinions sincères. Elle célébrera avant tout, dans le catholicisme, cette puissance spirituelle qui unit les contraires opposés, sauvegarde le principe d'autorité et celui d'autonomie individuelle, offre la synthèse la plus cohérente des éléments divers de la vie religieuse.

III. L'école apparaît ainsi comme une des manifestations les plus achevées de l'esprit romantique. Elle en révèle les traits essentiels. Elle est de nature assez complexe pour en faire pénétrer la structure intime.

A l'idéalisme romantique les théologiens de Tubingue empruntent le schème fondamental qui préside à leur reconstruction du dogme et à leur œuvre de réformes. Leur pensée recueille ainsi directement l'héritage du mouvement intellectuel issu du classicisme gœthéen. Elle l'utilise, en fait, avec autant d'aisance et de profit que la théologie protestante. Elle s'en inspire pour élaborer un catholicisme « idéalisé. » Entendons bien ce terme fallacieux. Rien n'est plus contraire aux tendances constitutives de la théologie wurtembergeoise qu'une idéalisation arbitraire, volontairement aveugle, ignorante du passé de l'Église. Son effort est pratique. Elle veut « simplifier » la matière catholique et la réduire aux « Idées » essentielles qui, en sa pensée et selon sa terminologie spéciale, doivent en composer l'ossature indestructible. C'est par là, précisément, que sa tentative est romantique. En l'amas confus de faits, de dogmes, de rites et d'institutions légué par dix-huit siècles de vie religieuse universelle, elle trace des avenues nouvelles, plus droites et plus larges, dans le sens indiqué par l'esprit moderne. Son œuvre implique fatalement, à l'égard d'un passé singulièrement riche, édulcoration et appauvrissement. Par l'emploi incessant des mêmes formules et son amour de la symétrie, elle rappelle cette restauration du gothique dont la cathédrale de Cologne est le vivant témoignage. Mais, pour jouer un rôle efficace en la vie nationale renouvelée, le catholicisme allemand ne devait-il pas, en Wurtemberg comme partout ailleurs, secouer le joug d'une tradition trop complexe, se libérer d'éléments périmés, circonscrire la tâche à accomplir?

En fait, cette inéluctable simplification rendra partiellement illusoire la théorie de la tradition élaborée par les théologiens de Tubingue. Ils ne verront pas assez le caractère local et particulariste de leur universalisme catholique. Ils ne mesureront peut-être pas avec exactitude la distance qui les sépare de Rome. Mais il serait singulièrement injuste de révoquer en doute l'admirable fécondité de leur point de vue. Ils sauront retrouver le sens de mysticismes disparus que le XVIII[e] siècle avait négligés. En leur œuvre apparaît ainsi toute la portée « heuristique » de l'idéalisme romantique. On ne peut exiger de leur système théologique l'achève-

ment et la solidité que peut seul donner l'outillage perfectionné d'une prudente érudition. Toutefois leur vision mystique, qui emprunte ses linéaments essentiels à la conception gœthéenne de la nature et de la vie, est moins éloignée de la science qu'il ne semble au premier abord. Par son moyen, ils saisiront le passé en sa constitution organique, apprécieront à sa juste valeur toute grande période de l'histoire ecclésiastique, émettront parfois de fécondes hypothèses. Il faut, pour bien interpréter leur reconstruction, la considérer sous l'aspect de l'avenir, y voir un premier effort intelligent pour donner au catholicisme germanique possibilité de vie et de succès.

Comme tous les romantiques, au reste, les professeurs de Tubingue entendent concilier l'idéal et le réel. Ils ne se contentent pas de spéculations abstraites ou d'une vaine théosophie. Ils veulent que l'Idée reçoive un revêtement concret et ils travaillent à le lui donner. Ici se présente un autre aspect du romantisme : sa tendance éminemment organisatrice. Car il fut un appel à l'énergie intérieure des irréductibles vivants, des groupements sociaux naturels aussi bien que des individus. Séparée du sol par de récentes sécularisations, agitée par des bouleversements sans nombre, ramenée par la violence à ses seules forces, l'Église allemande se ressaisit, se reconstitue et, pour sauvegarder son intégrité, insiste sur les éléments essentiels de tout catholicisme. Si les facteurs du mouvement sont, en Wurtemberg, le sentimentalisme religieux, le piétisme ou le mysticisme, ils y prennent, en vertu même des circonstances, un caractère nettement « agonal ». Ils ne sont point de nature quiétiste ou contemplative, ne craignent ni l'action ni la polémique. Défense des intérêts catholiques, rééducation du clergé, réforme de la théologie savante et de la religiosité populaire, telles sont les fins poursuivies. De là l'incessante utilisation que, malgré la lutte contre l' « Aufklärung », on fait à Tubingue de l'œuvre commencée par le XVIIIe siècle. On y élabore une critique complète de la philosophie des lumières; mais, tout en renouvelant le cadre et les idées directrices, on continue sa puissante entreprise de réorganisation religieuse et pédagogique. Si les théologiens wurtembergeois savent rester plus fidèles à l'esprit et à la tradition de l'Église, la mieux préserver d'un rationalisme anticatholique ou de l'ingérence de l'État, ils n'en imitent pas moins l'exemple d'un Werkmeister ou d'un Wessenberg.

En l'évolution suivie, de 1815 à 1840, par l'école de Tubingue se reproduit nettement la marche générale du romantisme. On peut, à la rigueur, y distinguer un « premier » et un « second » romantisme. On passe de l'un à l'autre par un processus bien connu de rationalisation et d'assagissement. Le mysticisme imaginatif et optimiste du début fait place à des vues plus claires, à un souci plus grand de science solide et de

solutions immédiates. Jusque vers 1825, c'est la période de libre enthousiasme et de juvénile ardeur. Le livre de Möhler sur l' « Unité de l'Église » en est l'adéquate expression. Mais, peu à peu, la situation se complique. L'influence romaine grandit et les problèmes deviennent plus angoissants. L'enthousiasme facile d'antan s'atténue, sans toutefois disparaître. Les théories, les projets de réformes et les vœux exprimés se font plus modérés, plus conformes à la tradition. Y eut-il « retour à l'orthodoxie »? Le terme est dangereux et peut prêter à de fâcheuses interprétations. On dira seulement que l'esprit romantique, ici comme partout ailleurs, s'est virilisé, s'est salutairement corrigé de ses premières illusions. Au fond, les idées maîtresses demeurent les mêmes et, de ce point de vue, la période entière apparaît comme un tout vraiment homogène.

IV. On peut encore élargir le cadre. L'évolution de l'école wurtembergeoise de 1815 à 1840 n'intéresse pas seulement le catholicisme romantique. Elle est un chapitre capital en l'histoire du « modernisme » au XIXe siècle. Si le mot est d'origine récente, la réalité qu'il recouvre est ancienne. La fin du XVIIIe siècle avait déjà vu naître, en pays germanique, un modernisme vigoureux, mal étudié jusqu'ici. Les premières années du XIXe en ont produit un second, issu en partie du précédent, mais nettement supérieur par la profondeur de ses vues et sa fidélité à l'esprit du catholicisme. Dès 1819, ses thèses essentielles sont formulées par Drey à Tubingue. Au moment où la pensée allemande, après avoir secoué le joug séculaire des influences étrangères, retrouve sa tradition propre et substitue, en un prodigieux effort, une conception mystique et « organiciste » du monde à celle de l' « Aufklärung », la pensée catholique entre, tout entière, dans le cadre nouveau que lui a préparé cette transformation de l'esprit public. Du passé, l'Église allemande ne retient que les éléments utilisables pour les luttes présentes. Elle s'allège subitement d'un poids mort qui, aux yeux de ses meilleurs théologiens, l'embarrasse et gêne son développement spontané. Möhler salue, dans les révolutions récentes, la cause bienfaisante d'une libération qui sauvera l'Église. Sa conception de la tradition est essentiellement « dynamique » et construite en vue de modifications incessantes, d'une modernisation toujours indispensable. Le meilleur de sa pensée se résume en cette affirmation que l'Église est menacée de mort si elle ne « change » pas, que son évolution dans le temps et la nécessité de s'accommoder aux époques, aux lieux et aux circonstances n'impliquent nullement la perte de sa tradition.

Tel est, vu sous ses aspects divers, l'intérêt du sujet. De constitution homogène et organisée autour de la personnalité de Möhler, l'école de Tubingue est représentative du catholicisme allemand, du romantisme, du modernisme naissant. Ces titres peuvent justifier l'étude attentive que nous lui avons consacrée.

J. A. MÖHLER

ET

L'ÉCOLE CATHOLIQUE DE TUBINGUE

INTRODUCTION

GENÈSE D'UNE IDÉOLOGIE CATHOLIQUE EN ALLEMAGNE ET DÉBUTS DE L'ÉCOLE WURTEMBERGEOISE

I

On ne saurait expliquer la rénovation tentée par les théologiens de Tubingue sans la transformation profonde qui, vers la fin du XVIII[e] siècle, s'est opérée dans l'esprit public allemand. C'est d'elle, en effet, qu'est issue cette idéologie romantique dont on saisira les linéaments constitutifs en leurs premiers écrits.

Il est difficile d'assigner une cause et un commencement précis aux révolutions qui se produisent, à certaines époques, en la mentalité de toute une nation. On constate qu'à la fin d'un long et obscur processus historique, un mode déterminé de penser s'est imposé à la majorité des esprits, sans toutefois anéantir celui dont il triomphe. Il s'est formé une sorte d'atmosphère intellectuelle « sui generis », qui confère aux œuvres du temps une physionomie commune et au sein de laquelle les anciennes oppositions de principes ou de partis semblent s'atténuer momentanément pour reparaître ensuite, plus irréductibles que jamais. On ne sait par où s'est introduite la vision nouvelle qui, gagnant de proche en proche en vertu de sa séduction magique, s'est étendue à tous les domaines de l'activité nationale. Étant donnée la complexité des influences qui établissent, des uns aux autres, un rapport permanent d'action et de réaction, il

serait même dangereux de trop préciser. L'historien choisira prudemment le plus représentatif d'entre eux, y fera voir en raccourci la transmutation étudiée et montrera ensuite qu'elle se retrouve partout.

1. Nulle part la genèse de l'idéalisme romantique n'apparaît avec plus de netteté qu'en philosophie naturelle. Deux termes que les théologiens wurtembergeois, à l'instar de tous les contemporains, répéteront à satiété, caractérisent le renouveau en question : « mécanisme » et « organisme ». Jusqu'alors synonymes, ils vont se séparer et revêtir des conceptions contraires. Pour la première fois, dans l'histoire des idées, on se plaira à les confronter[1]. Leur opposition symbolise exactement celle qui met aux prises le romantisme naissant et l' « Aufklärung » en décadence. Les professeurs de Tubingue subiront l'irrésistible attrait du catholicisme « organique ». C'est en son nom qu'ils condamneront les théologies périmées où la vue « mécaniste » des choses prédomine et fausse, à leur sens, l'interprétation rationnelle du dogme.

Dans les sciences naturelles régnaient, depuis le xvie siècle, l'induction expérimentale et surtout la déduction mathématique. On cherchait à exprimer en formules abstraites les relations concrètes de l'univers. A peine émancipé, l'esprit humain opérait encore moins sur les choses que sur les concepts qui les représentent. Or la coïncidence entre les données de l'expérience et le calcul mathématique est le propre des faits élémentaires de mouvement qui se produisent au sein de la nature inorganique. Vers la fin du xviiie siècle, les sciences les plus étudiées, la physique et la chimie, étaient sous l'empire de cette méthode. Mais, au moment même où le romantisme entre en scène, une transformation s'annonce. C'est, en physique, la découverte de Galvani et, en chimie, l'apparition d'une théorie qui, remplaçant l'action à distance par le jeu complexe des énergies, met fin à un vulgaire atomisme. Les sciences de la vie organique se fondent. La plante, l'animal et le corps humain passent au premier plan. Cuvier entrevoit que l'organisme est un tout dont les parties sont réciproquement liées entre elles par une finalité interne. L'école vitaliste émet l'hypothèse féconde du « nisus formativus ». L'interprétation « organiciste » de l'univers, qui ne fut point absente de la pensée antique ou médiévale, reprend vie et ébauche des schèmes modernes. Une idéologie et une mystique nouvelles vont naître[2].

Dans le domaine de l'inorganique il y a, semble-t-il, superposition exacte de la notion abstraite au phénomène concret. L'esprit demeure en apparence passif et se contente de considérer le fait sensible, d'en noter les phases et de les ramener à une formule mathématique. Il en va autrement de l'organisme vivant. Ses parties ne se conditionnent pas en vertu du principe de causalité. Elles sont en rapport de réciprocité et se rattachent toutes à un principe central que l'esprit pense, sans l'appréhender dans la réalité. L'esprit prend ici conscience de sa spontanéité propre et

1. Voir Eucken, *Die Grundbegriffe der Gegenwart*, 2. Aufl., Leipzig, 1893, 153-160.
2. *Id.*, 156-157 et K. Lamprecht, *Deutsche Gesch.*, X, 191-216.

comprend qu'il doit suivre une direction différente, procéder du tout aux parties, non des parties au tout. Telle est la véritable origine et la genèse de l'opposition entre « noumène » et « phénomène ». Le noumène, principe de l'organisme, ne se manifeste pas directement aux sens et se traduit uniquement par le « phénomène » ou succession de parties, de phases qui « paraissent » unies par la loi de causalité. Grâce à l'intuition nouménale, nous devinons qu'en fait elles obéissent à une finalité interne. Si l'entendement (*Verstand*) pense le phénomène en la succession de ses éléments ou « moments » essentiels, la raison (*Vernunft*) pense le noumène ou essence de l'organisme. Projetée sur le plan de la philosophie, l'opposition entre mécanisme et organisme devient opposition entre entendement et raison, entre point de vue discursif et point de vue intuitif.

Cette opposition fondamentale éclaire d'un jour singulier le passage du kantisme à l'idéalisme gœthéen.

Prise en son ensemble, la spéculation antékantienne paraît construite sur le schème mécaniste. Elle est surtout, malgré de nombreuses exceptions, un mysticisme de l'entendement. Elle est mystique dans la mesure où elle néglige l'empirisme de la recherche scientifique, intellectualiste parce qu'elle emprunte ses moyens d'interprétation à la méthode mathématique dont elle fait le plus souvent, au reste, un usage purement analogique. Elle traduit ainsi abstraitement l'effort de l'esprit moderne vers la liberté individuelle et la clarté rationnelle, sa réaction contre l'organicisme médiéval qui rattache fortement l'homme à un tout visible[1]. Elle se caractérise par une tendance très nette à décomposer la réalité en grandeurs distinctes, à isoler les uns des autres les éléments de la nature et de la société. Elle correspond à ce vaste processus de dissociation économique, politique et sociale qui s'est accompli de 1650 à 1800 environ. Ce fut une époque éminemment critique et le romantisme, bien qu'il en admette la nécessité historique, ne cessera d'en maudire la vertu dissolvante[2].

Cette mystique déductive n'avait pas pris naissance en Allemagne, où la réaction contre la scolastique avait d'abord revêtu, avec Paracelse et Böhme, l'aspect d'une théosophie dont les romantiques, Baader en particulier, sauront plus tard retrouver le sens. Mais après 1650, au moment où se développent les sciences naturelles, cette théosophie disparaît et le piétisme, forme individualiste et sectaire de la religion, capte à son profit l'enthousiasme religieux qui seul aurait pu l'alimenter. L'intellectualisme cartésien triomphe momentanément. Méthode de pensée claire, il relègue au second plan toute préoccupation de métaphysique organiquement achevée. Le Moi s'affirme ici en sa conscience propre et cherche spontanément en lui-même, sans les critiquer encore, les principes qui lui paraissent les plus évidents. Il applique les axiomes mathématiques aux

1. Voir E. Tröltsch, Protestantisches Christenthum und Kirche in der Neuzeit (*Die Kultur der Gegenwart*, hg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abt. IV, Lief. II, Berlin u. Leipzig, 1905), 378-379.
2. Voir Eucken, *op. cit.*, 158-159.

propriétés et aux lois de la nature, fait appel aux idées innées dont la vérité s'impose nécessairement à l'esprit, tente de démontrer l'existence de Dieu. Mais ce n'est là, en fait, qu'une « mystique » comme une autre. Le cartésianisme ne se dépasse pas lui-même, ne met pas en question la valeur objective de la connaissance individuelle, n'étend pas son doute initial à l'évidence rationnelle et aux principes de la certitude mathématique. Il sera donc immédiatement continué par des constructions purement spéculatives. Spinoza fera le même usage analogique et comparatif de la démonstration. En son système, l'armature des preuves sera plus extérieure encore [1]. Libre interprétation de l'univers s'inspirant d'une vision intellectuelle déterminée, dogmatisme « sui generis » qui part d'un acte de foi primitif en des vérités soi-disant évidentes, le spinozisme est, en dernière analyse, une synthèse de l'intellectualisme cartésien et de la théosophie mystique de la Renaissance. C'est pourquoi cette philosophie, à côté de tant d'autres, servira de modèle aux romantiques. Et si Spinoza, en un sens, commence à libérer la philosophie du joug de la méthode déductive, la monadologie de Leibniz continue cette émancipation et prépare les voies à l'idéalisme romantique. Leibniz réagit nettement contre l'interprétation mécaniste. Elle exprime les relations des choses dans l'espace et le temps, non en leur essence. Si elle rend compte de la nature visible par les lois du mouvement, elle ne donne pas la raison du mouvement lui-même. Au-dessus du mécanisme pur, Leibniz place ce qu'il appelle, en utilisant une terminologie encore imprécise, le mécanisme de la vie. Le corps organisé est machine, non seulement dans le tout, mais en la moindre de ses parties. Au règne des causes efficientes il faut joindre celui des causes finales; ils sont harmoniques entre eux [2].

Ces vues fécondes annoncent cette philosophie qui, latente dans le kantisme, s'épanouira en l'œuvre de Gœthe, gagnera le romantisme et, s'étendant à tous les domaines, finira par atteindre et renouveler la pensée catholique. On voit ici s'affirmer souverainement la tendance maîtresse de la civilisation moderne. C'est dans les sciences et les lois naturelles qu'elle trouve les normes destinées à remplacer les normes médiévales. C'est un moule nouveau qui se prépare ainsi pour la théologie catholique. Sa mission particulière sera précisément de confronter ou de concilier les normes anciennes et les normes récentes.

Avec bien plus de netteté que Leibniz, Kant oppose organisme à mécanisme [3]. Il généralise la signification de ces deux termes. Il y voit deux modes distincts, mais également subjectifs, d'interprétation philosophique. Il donne cependant la préférence au premier. Il rabaisse ainsi l'explication mécaniste et, du jour où ses successeurs passeront outre à son scepticisme, l'organicisme romantique naîtra spontanément.

Kant met en lumière, en effet, la faiblesse de l'entendement discursif qui se voit obligé d'expliquer l'inorganique par lui-même et la vie orga-

1. Voir plus loin, ch. IV.
2. Voir L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, 158-159.
3. Voir Eucken, *op. cit.*, 155 et 156. Voir en part. note 1, 156.

nique par la transcendance, par un principe extérieur à elle. Un système de causes et d'effets ne peut atteindre cette mystérieuse relation entre le tout et les parties que nous saisissons indirectement dans les organismes vivants. Kant insiste sur le rôle capital que joue, dans la vie mentale, cette intuition maîtresse qui perçoit les parties du tout en leur liaison interne et nécessaire, comprend que la vie organique a son principe en elle-même et que l'inorganique a besoin, pour s'expliquer, d'un fondement qui le dépasse. La raison intuitive ou spéculative est elle-même une réalité vivante. En elle tout est organe; chaque partie est en vue du tout, le tout en vue de chaque partie.

Mais Kant demeure sceptique sur la valeur objective de cette intuition fondamentale. Son criticisme est plus conséquent que celui du cartésianisme. Toutefois, comme ce dernier, il sera impuissant à arrêter l'élan de la spéculation. Car il ne détruisait pas le fond même de l'idéalisme kantien, cette affirmation que la pensée impose ses cadres à la réalité expérimentale. Une fois admise la conformité entre l' « idéal » et le « réel », l'intuition fondamentale, l'idée d'organisme, apparaîtra au premier plan. Un nouvel anthropocentrisme naîtra. Pour dépasser Kant, il suffira d'en saisir toute la portée, d'abolir le dualisme qui sépare le monde intelligible et la réalité phénoménale, de faire intrépidement l'essai de l'interprétation organiciste. Ainsi l'on passera, presque sans transition, du scepticisme kantien aux thèses les plus hardies sur la capacité qu'a l'esprit humain de reproduire, en sa constitution intime, l'ordre universel. Le kantisme ouvrira les voies au plus libre des mysticismes[1].

D'ailleurs Kant se dépasse déjà lui-même. Il déclare l'homme apte à connaître objectivement la loi morale et à s'y conformer librement. Le Moi devient ici principe organique et créateur en qui peut se refléter l'image du Monde (*Weltbild*). En sa « Critique du Jugement », Kant indique que le principe du mécanisme et celui de l'organisme doivent, en dernière analyse, se ramener à un principe commun qui serait le substrat suprasensible de la nature. Cette cause suprême aurait seule l'intuition intellectuelle supérieure à l'entendement, concevrait le tout en même temps que les parties. Sans doute Kant demeure encore fidèle à son scepticisme initial. Mais il ajoute avec force que la raison (*Vernunft*) nous « oblige » à penser de la sorte. Qu'entend-il par raison, sinon cette mentalité éminemment compréhensive qui perçoit toutes choses en leur organique totalité, en leur genèse intime et exprime la vie plus adéquatement que l'intellectualisme périmé. Il y a des fins en la nature. Elles constituent un système coordonné à une fin suprême : l'homme qui est, au point de vue corporel, fin naturelle et, comme sujet moral, fin en soi servie par les moyens de la nature. Ainsi l'on s'élève à Dieu, principe et centre du monde, fondement (*Urgrund*) de l'ordre universel[2]. Cette raison divine, qui fait obéir la causalité à des fins supérieures, est présente en l'individu

1. Lire sur ce point les pages suggestives de K. Lamprecht, *op. cit.*, X, 32-38.
2. Voir Otto Pfleiderer, *Die Entwicklung der prot. Theol. seit Kant*, Freib. i. B., 1891, 10-12.

par l'Idée religieuse, sans qu'il y ait anthropomorphisme ou action magique exercée par Dieu sur l'homme [1]. Ici s'ébauchait dans le kantisme, à la veille du romantisme, une déduction de l'idée de Dieu préparée par Leibniz et infiniment plus féconde, pour l'idéologie religieuse ultérieure, que celle de la Raison pratique. Ici s'annonçait cette théosophie qui saura fondre en une harmonieuse synthèse le panthéisme et l'enthéisme et fournir à la dogmatique chrétienne un admirable schème de simplification. L'autonomie kantienne deviendra théonomie romantique. Nous voici bien près du « sentiment de dépendance » érigé par Schleiermacher en principe d'une interprétation nouvelle du dogme.

Plus hardi que Kant, Gœthe, sous l'action de multiples influences et de ses études scientifiques, dégage la conception organiciste du monde et lui prête, en son œuvre, un premier et splendide revêtement. Il l'applique intrépidement aux faits sociaux, à la politique, à l'esthétique et à la morale. Grâce à cet exemple souverain, le terme d' « organisme » deviendra le concept favori des romantiques. Et, de ce point de vue, le romantisme apparaît comme le développement immédiat et naturel, comme une intensification du classicisme en un cadre singulièrement élargi par la découverte de nouveaux champs d'observation, par la substitution du passé chrétien au passé grec, par le caractère vraiment national du mouvement.

Gœthe rejette le dualisme kantien[2]. Il ne sépare pas l'homme de l'ordre naturel, ne le considère pas comme membre d'un tout invisible et supérieur. S'il insiste comme Kant sur la raison spéculative, il ne fait pas de Dieu le seul être capable d'intuition intellectuelle. L'homme y participe. Nous voici à l'origine de ce panthéisme dont le spinozisme contenait les éléments essentiels et que développeront Schelling et Hegel. A l'instar de Kant, Gœthe admet le monde de l'expérience et celui des Idées. Mais il conçoit leur séparation comme opérée uniquement par la réflexion pour les fins de la connaissance. L'organisme est donc à la fois une réalité qui existe concrètement en la nature et une « Idée » qui sollicite invinciblement notre pensée. L'homme peut, en vertu du schème organique que détient son esprit, connaître objectivement l'univers. De là l'idée de l'organisme primitif, du type originel (*Urtypus*) qui, sous l'action des influences extérieures et conformément à ses lois propres, évolue de métamorphose en métamorphose sans modifier son « essence » et ne peut être saisi qu'en son devenir. En leur théorie de la tradition et de sa continuité, les théologiens wurtembergeois sauront s'emparer de cette conception maîtresse.

Gœthe en fait l'essai dans les domaines les plus divers. Il donne la mesure de sa fécondité relative. Il prépare ainsi une véritable « sociologie » que le romantisme rendra plus objective et plus compréhensive

1. Voir E. Tröltsch, *op. cit.*, 429.

2. « Wenn sich (eine Philosophie) vorzüglich aufs Trennen legt, so kann ich mit ihr nicht zurechte kommen... » (Lettre à Jacobi, du 23 novembre 1801; *Briefwechsel zw. Gœthe u. F. H. Jacobi*, hg. v. Max Jacobi, Leipzig, 1846, 225).

encore. Il montre, en tout état de civilisation, un ensemble organique déterminé par son élan vital et les conditions externes auxquelles il est soumis. Il place l'œuvre d'art sous le même aspect. En politique, il substitue à l'idéal du XVIII[e] siècle une théorie de l'État organique que réactionnaires et libéraux développeront plus tard et qui, par application analogique, fournira aux théologiens catholiques un schème commode de reconstruction pour une interprétation nouvelle de la hiérarchie ecclésiastique.

La morale gœthéenne est également, en un certain sens, le modèle original des philosophies religieuses qui vont se constituer. Gœthe évite le formalisme kantien. Il n'invoque pas un impératif catégorique abstraitement exprimé. Sa morale est plus vraie et plus humaine que celle de Kant. Elle n'est pas la réalisation d'un seul et même idéal qui s'imposerait à tous en vertu des lois de l'universelle raison. Elle insiste non seulement sur la puissance créatrice du Moi, mais encore sur l'irréductible diversité des individualités et des destinées. Morale de tolérance respectueuse et de résignation, de lutte contre les passions égoïstes et de purification intérieure, elle conçoit l'individu comme un organisme vivant, comme une puissance naturelle qui, en se métamorphosant, réalise toujours plus parfaitement l'image idéale qui préside à son évolution. Elle tente de concilier l'individualisme et l'universalisme. Tout comme la plante, l'individu obéit aux lois fondamentales d'expansion et de concentration. Si l'une d'elles prédomine aux dépens de l'autre, il est victime de cet excès fatal. Entre l'émiettement de la personnalité et l'isolement farouche, il y a place pour un idéal d'énergie calme et consciente qui sait utiliser les circonstances. En nous réside une force initiale, une puissance plastique qui doit s'affirmer et modeler avec vigueur la matière qui lui est offerte par la vie. Ainsi présentée, cette morale organique apparaît comme l'ébauche d'une conception positive de la société qu'un jour les théologiens wurtembergeois appliqueront à l'Église universelle et au rôle que l'individu doit y jouer.

L'exemple de l' « Iphigénie » est, de ce point de vue, singulièrement instructif. Ce qui importe, c'est l'aspect théosophique du drame, le cadre grandiose dans lequel il se déroule. Ici le schème fondamental de la destinée humaine revêt l'ample forme d'une légende grecque. C'est la punition de Tantale, élu des dieux, déchu pour avoir voulu s'égaler à eux et se placer au-dessus des lois éternelles auxquelles les humains doivent se soumettre; c'est la fatalité du crime pesant sur sa race jusqu'à Oreste le parricide; c'est le secret de la rédemption conservé dans le sanctuaire par la prêtresse pure; c'est la guérison d'Oreste à l'appel de la sœur sainte et le départ pour une vie nouvelle. Comment ne pas y voir une première ébauche de la restauration théologique que le romantisme va tenter? Remplacez le cadre grec par le cadre chrétien : le péché sera conçu comme orgueil, séparatisme et polarité; le Rédempteur sera Celui qui a conservé l'Image divine, le Christ de Schleiermacher et des théologiens catholiques. L'évolution tout entière de l'humanité sera placée sous l'aspect de la « révélation », de l'éducation du genre humain

par la Providence. Le problème religieux central sera celui des rapports entre l'individu et l'univers. On en verra la solution dans la libre soumission de l'individu aux lois universelles et dans l'effort pour vivre en conformité avec elles. Déjà Herder, avant l'apparition du romantisme, construit dans l'esprit de Gœthe, et par opposition à Kant, une philosophie religieuse et une théologie qui tendent nettement à une « germanisation » du christianisme et dont les éléments essentiels se retrouveront en l'œuvre de Schleiermacher[1].

2. S'engageant dans la voie ouverte par l'initiative gœthéenne, le romantisme créera un mysticisme intellectuel « sui generis » qui mettra au premier plan l'idée d'organisme. Au sein de la personnalité vivante s'opposent, selon Fichte, le Moi et le Non-Moi, la thèse et l'antithèse. Mais ces puissances contraires s'opposent au sein de l'unité individuelle où elles se limitent réciproquement. C'est la synthèse organique de leur opposition. Pas de synthèse sans antithèse, pas d'antithèse sans synthèse. C'est le secret de toute vie et de toute pensée : distinguer sans séparer, unir sans confondre. Voici le germe primitif de la grande trichotomie romantique que révèlent simultanément la réalité objective et le mouvement même de notre pensée. Le rythme de la dialectique fichtéenne devient le schème d'une vaste psychogonie. Schelling s'abandonne à ce rêve idéologique. Dépassant Gœthe, il étend l'interprétation organiciste à la nature inorganique. La vision romantique, avec ses concepts favoris d'expansion et de concentration, de diastole et de systole, de polarité et de coordination, absorbe le réel tout entier. Le cosmos spirituel et le cosmos matériel se déroulent en leurs développements parallèles. Ainsi Schelling donne le modèle achevé du « système », de la conception brillante et arrondie qui s'assimile les résultats des sciences naturelles et va jusqu'à les influencer dans le sens d'une interprétation antistatique et énergétique du monde. De là ce monisme qui tente de reconstruire l'Univers au moyen d'une formule unique. L'ancienne logique est laissée de côté. On évite le « raisonnement » et l'on cherche le critère de la vérité dans le « sentiment immédiat », au centre même de cet organisme vivant qu'est l'esprit, dans le « *Gemüt* ». L'imagination créatrice devient principe de spéculation. Le don philosophique par excellence est l' « esprit organique ». Tout système est vrai dans la mesure où il est, comme l'œuvre d'art, organiquement constitué. Plus féconde pour l'histoire que pour les sciences naturelles, cette conception nouvelle insiste sur l'idée de devenir et donne naissance à un évolutionnisme encore primitif et élémentaire qui écarte les critères de la réflexion artificielle, cherche à reconstruire la genèse intime des faits, met en valeur la puissance de la tradition et, en même temps, l'irréductible diversité des phénomènes historiques. La téléologie superficielle de l' « Aufklärung » s'intériorise et s'approfondit. La Providence se confond avec le devenir historique et prend

1. Voir Trœltsch, *op. cit.*, 429. — Sur la théologie de Herder, voir les pages excellentes de O. Pfleiderer, *op. cit.*, 19-42.

l'aspect d'un principe immanent de transformation organique. On divinise la raison intuitive et on la montre à l'œuvre au sein du réel[1].

Tel est, en ses linéaments généraux, ce néo-mysticisme. Cette vision, où la pensée allemande tente de faire entrer toutes les connaissances d'ordre expérimental, est construite sur l'Idée d'organisme. Elle la spiritualise et l'agrandit démesurément. Elle ne se contente pas de l'emprunter aux sciences naturelles, mais l'utilise pour constituer un universalisme nouveau, un universalisme de « composition » qui s'oppose consciemment à l'universalisme « d'abstraction » des siècles précédents[2]. Par là elle se hausse infiniment au-dessus du domaine restreint de la biologie. Elle annonce des habitudes d'esprit compréhensives, ouvre des voies inconnues à la recherche, séduit tous les penseurs de cette époque par le mystère même de sa fécondité prophétiquement entrevue. De là l'enthousiasme profond, les hardiesses magnifiques et aussi les imprudences du romantisme.

Par un processus tout naturel, une philosophie religieuse devait en sortir. En partie provoquée par la réaction contre l' « Aufklärung », cette rénovation allait faire aboutir les tentatives diverses qui, dès le XVIIIe siècle, avaient fait échec à la philosophie des lumières.

Celle-ci, en effet, s'était montrée impuissante à résoudre le problème capital posé par la Réforme : celui d'une « modernisation » possible du christianisme. En fait, elle ne l'avait guère abordé. Son effort, de nature surtout négative et critique, était dirigé contre les bases de la civilisation antérieure, contre le caractère exclusif et absolu du supranaturalisme médiéval. Elle défendait contre lui les droits de l'esprit « naturel » et entendait tenir compte de toutes ses virtualités. Sans doute, elle avait tenté d'amalgamer son rationalisme et le système chrétien. Mais elle sacrifiait les éléments constitutifs de ce dernier et laissait l'un en face de l'autre, ou juxtaposés, le christianisme positif, orthodoxie traditionnelle et piétisme, et la civilisation nouvelle entièrement « profane ». Elle séparait nettement la révélation dite « naturelle » de la révélation surnaturelle qu'elle concevait de manière extérieure et se voyait obligée d'abandonner. Malgré le caractère théiste et éminemment théologique qu'elle avait pris en Allemagne, elle n'avait guère créé qu'un moralisme pratique apte à pénétrer les couches populaires, mais insuffisant au point de vue religieux. Sa pensée était trop étroite et trop pauvre pour s'assimiler et refondre la matière chrétienne. Elle avait pour elle sa liberté d'esprit et son indépendance à l'égard d'une théologie autrefois tyrannique. Mais sa clarté demeurait superficielle et n'atteignait point les profondeurs de la conscience mystique. On avait ainsi, vers la fin du XVIIIe siècle, une orthodoxie inca-

1. Voir K. Lamprecht, *op. cit.*, X, 220-223.

2. Voir F. Brunetière, *Manuel de l'Histoire de la Littérature française*, 412-413 : «... l'universalité qu'il [le cosmopolitisme littéraire de l'époque romantique] vise est une universalité, non d'abstraction ou de généralisation, mais de composition, sous la loi de laquelle chaque élément, non seulement n'abandonnera rien de son originalité, mais la développera par l'effet même de son contraste avec les autres. »

pable de se renouveler; un piétisme ardent, protagoniste d'une seconde réforme à tendances universalistes et interconfessionnelles, mais contempteur de toute idéologie; une libre pensée trop faible encore pour traduire philosophiquement les aspects divers du christianisme positif; une philosophie du sentiment, continuation féconde de la tradition mystique, mais intuitionnisme vague et trop éloigné aussi des réalités de la vie ecclésiastique; un humanisme supérieur et infiniment riche, mais extérieur au christianisme[1].

L'idéologie romantique essaiera d'unir ces éléments jusqu'ici séparés et de les réduire à une vision rationnelle organisée. Elle cherchera un pouvoir spirituel capable de mettre fin au chaos créé par la Réforme. Sa puissance résidait en ceci qu'elle pouvait instaurer l'ordre en l'amas confus des traditions religieuses sans trop sacrifier la diversité de l'histoire positive à la belle ordonnance de son schème de construction. Puisant ses formules et ses symboles dans l'étude des êtres les plus complexes, elle était à même de tout exprimer. Et tandis qu'au moyen âge la philosophie et les sciences empruntent leurs idées directrices à la théologie, l'on voit, à l'époque romantique, les théologies protestante et catholique s'inspirer directement des sciences et de la philosophie renouvelées.

Les romantiques placent donc la religion et l'évolution religieuse de l'humanité sous l'aspect de la conception organiciste et des lois qu'elle prétend imposer à toute réalité vivante. Ils y introduisent le rythme de la grande pulsation cosmique : thèse, antithèse et synthèse. Le réel et le rationnel étant identiques, la Raison ou Logos éternel se réalise par le christianisme historique C'est le miracle fondamental et permanent auquel répond le miracle individuel de l'esprit prenant conscience de son identité ou de son analogie avec l'Infini. L'histoire et la philosophie s'unissent intimement. Le philosophe voit les Idées que lui fournit l'intuition intellectuelle se manifester en l'histoire et celle-ci, à son tour, reproduit le schème évolutionniste que l'esprit retrouve en sa propre constitution. Ainsi toute religion a sa valeur et ses droits à l'existence. Le christianisme prend place en l'ensemble organique des religions positives. Ses dogmes essentiels reçoivent une interprétation de portée vraiment universelle. Du moment où tout organisme, pour vivre sainement et se développer, doit concilier la cohésion vigoureuse de ses parties et la liberté d'action nécessaire à chacune d'elles, le mal sera conçu comme polarité excessive, dissociation ou séparatisme, la rédemption comme retour à l'harmonie originelle. Ici apparaît, sous sa forme la plus élémentaire, la possibilité d'une refonte de la dogmatique chrétienne. La pensée de Gœthe et la théosophie mystique de la franc-maçonnerie allemande la préparent à leur insu. L'ancien dualisme chrétien, qui oppose le profane au religieux, recevra sans doute de singulières atténuations et se confondra presque avec le panthéisme. Le protestantisme et le catholicisme courront le risque de se spiritualiser à l'excès. Cependant les concepts de péché et de

1. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 372-376, 423-426, 429.

rédemption maintiennent ici leur place éminente et prennent un revêtement moderne. Pour les idéologues romantiques, le mal réside en l'égoïsme, en l'émiettement des forces, en cette mentalité qui accorde trop d'importance à l' « entendement » et ne voit point la liaison organique des choses. Est « païenne » toute conception qui, par excès d'intellectualisme, morcelle l'univers, se perd dans le fini et dans la multiplicité des phénomènes. Le bien est harmonie des éléments constitutifs de toute réalité et conciliation des contraires. Est « chrétienne » toute philosophie qui, s'inspirant de l'esprit organique, accorde ensemble la liberté et l'obéissance. C'est le Christ qui a définitivement révélé aux hommes cette divine Image du monde.

Ce sont là les données essentielles d'une religion philosophique, d'une atmosphère mystique nouvelle. Elle sera, tout d'abord, de portée interconfessionnelle; le piétisme protestant et le piétisme catholique s'y épanouiront à l'envi en formules universelles. Elle tire son humilité de la comparaison entre la petitesse de l'individu et l'immensité de l'univers, son sublime du rapport analogique qu'elle établit entre eux. Construite sur la vision copernicienne du monde, agrandissant « jusqu'aux étoiles » l'Idée d'organisme, elle rénove le vieux mythe de la chute et de la rédemption[1]. Elle modifie la conception de l'action divine dans le sens de l'immanentisme. Elle transforme ainsi complètement la notion de révélation chrétienne. Si le pur évolutionnisme réduit le christianisme à un simple « moment » de l'histoire religieuse, le point de vue chrétien, fidèle encore au dualisme dont il ne peut se passer, y voit comme une « seconde » révélation. Cette réserve ne l'empêche pas d'utiliser le romantisme, la disparition graduelle de l'ancienne idée paradisiaque et le perfectionnement de la science des religions. La théorie romantique de la révélation est idéologiquement construite sur l'opposition entre noumène et phénomène. La religion est révélation, c'est-à-dire manifestation « phénoménale » de ce noumène qu'est l'action de Dieu en l'univers. Cette révélation est organique en sa constitution et les religions diverses forment, par conséquent, un tout dont le christianisme est le centre. Mais les théologiens protestants et catholiques ajouteront que seul le christianisme est la « vraie » religion, que les autres religions, païennes d'inspiration, ne sont, en dépit de leur valeur propre, qu'une conséquence de la chute primitive. Et, selon les confessions, l'idée de rédemption prendra deux aspects essentiels. Les protestants la concevront surtout comme individuelle, comme miracle interne et retour de l'esprit à la vraie notion de son rapport avec l'univers. Pour les catholiques, elle sera plutôt de nature sociale et historique, miracle externe, œuvre de l'Église universelle.

Au point même où se rencontrent ce néomysticisme et la tradition dogmatique du vieux protestantisme enrichie de l'expérience piétiste, la théologie de Schleiermacher trouve sa place naturelle. Elle utilise au profit du protestantisme ce qu'il y a de plus fécond dans l'organicisme roman-

1. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 427-428.

tique. Schleiermacher reprend pour son compte la pensée maîtresse de Kant et de Gœthe, l'idée d'une collaboration nécessaire entre la constitution rationnelle de l'esprit et l'expérience positive. Il évite ainsi une théosophie trop vague et un allégorisme trop mystique. Le secret de sa puissance réside en cette fusion intime d'une grande pensée avec les résultats fournis par l'étude attentive des conditions psychologiques et historiques de la religion. Parmi les écoles catholiques, c'est celle de Tubingue qui imitera le mieux son exemple.

Schleiermacher se fait de l'individualité une très haute conception. Le Moi est de nature organique et synthétique. Il est expression positive de l'univers. Le théologien évite ainsi l'erreur spinoziste, trop facilement adoptée par la spéculation allemande, qui donne à toute « détermination » une valeur purement négative. L'homme prend-il conscience de la vérité primordiale, de l'accord qui doit exister entre la vie universelle et la sienne, sent-il que son être « dépend absolument » de l'Infini, il retrouve alors son Moi véritable et le sens de sa destinée, il est religieux. C'en est fait des divisions scolastiques, des « loci » de l'ancienne dogmatique encore mal équarrie. L'édifice théologique se présente ici, pour la première fois, sous l'aspect d'un organisme vivant dont tous les éléments se groupent autour d'une Idée centrale. La notion de dogme s'approfondit. La religion et la théologie apparaissent comme à la fois distinctes et intimement unies. La foi, réalité psychologique d'ordre nouménal, s'épanouit incessamment, selon les lieux et les époques, en dogmatiques qui se succèdent indéfiniment au cours du processus historique. L'élément permanent est donc la foi, non le dogme qui en est une expression inadéquate et momentanée. Schleiermacher lutte simultanément contre la superstition de la lettre et de la tradition qui rend l'orthodoxie intraitable, et contre le mépris excessif que le rationalisme leur témoigne. En vertu de la même erreur intellectualiste, l'orthodoxie et le rationalisme réduisent la religion à un ensemble de croyances et n'admettent qu'une seule religion. L'orthodoxie oppose sa dogmatique, comme seule conforme à l'Écriture, aux autres conceptions chrétiennes. Le rationalisme oppose la religion « naturelle » aux religions positives. Or, selon Schleiermacher, il n'y a que des religions. Mais elles ont une origine commune : la conscience religieuse, dont elles ne sont que les multiples manifestations. Le christianisme est cependant la religion historique qui a le mieux exprimé la conscience religieuse, le sentiment de dépendance, l'intuition que nous devons avoir de notre relation avec l'univers.

Que deviennent, en ce cadre nouveau, les dogmes chrétiens essentiels? [1] La théologie de Schleiermacher n'aboutit pas nécessairement au panthéisme. Dieu et l'homme sont pour elle des réalités à la fois distinctes et unies. Il reste vrai que le Dieu de Schleiermacher est une sorte d'Inconnue, de Noumène, dont nous savons uniquement qu'il est la cause génératrice

1. Voir, ch. XII, la critique détaillée élaborée par les théologiens wurtembergeois de la conception que Schleiermacher se fait du péché et de la rédemption.

du sentiment de dépendance. Le péché s'explique, en dernière analyse, par un conflit permanent entre la conscience inférieure ou vision « charnelle » du monde et la conscience supérieure qui nous en suggère l'image vraie, la constitution organique. Il est originel en ce sens seulement qu'il est inhérent à notre nature et fondé en elle. Tel est le sens de la doctrine. Mais Schleiermacher dépasse la théosophie romantique et cherche un point d'appui en la dogmatique traditionnelle. Il admet que le mal, faisant partie de notre nature, nous rend incapables d'accomplir le bien véritable, de parvenir à la régénération spirituelle parfaite. Il admet aussi qu'elle n'est possible qu'en l'Église de Christ. Christ est Celui qui a historiquement réalisé, en toute sa pureté, l'Image divine qui réside en nous. En lui coïncident la Personne et l'Idée. Il est la seule révélation organique et totale de Dieu dans le monde. Il est une seconde création de Dieu ou plutôt l'achèvement de la création primitive. En ce sens, son apparition est miraculeuse et Schleiermacher en sauvegarde la réalité historique. L'ancienne conception transcendantale du salut accompli par la mort expiatrice de Christ est remplacée par des vues plus pragmatiques. Christ agit sur les hommes par l'influence de son organique personnalité. Cette action est un germe vivant qui ne cesse de se développer et de croître par intussusception. L'Esprit Saint engendre en chaque individu une conscience religieuse analogue à celle de Christ. L'Église est la manifestation sociale de l'Esprit chrétien. Ces affirmations essentielles se retrouveront dans le livre de Möhler sur l'« Unité de l'Église », mais corrigées dans le sens catholique.

Rien n'éclaire mieux la théologie de Schleiermacher que son interprétation de la doctrine calviniste de la prédestination [1]. Ici apparaît nettement le sens de la transformation accomplie par le romantisme. Schleiermacher a une vive intuition de l'irréductible diversité des individualités. S'il est vrai que l'individu est en rapport d'analogie avec l'Infini, il est vrai, d'autre part, que la connaissance religieuse individuelle n'est pas centrale, que ses vues sont toujours fragmentaires et que les hommes ne peuvent tous atteindre le même degré de régénération spirituelle. L'« élu » sera donc celui qui parvient à la personnalité religieuse organiquement complète. Le salut étant le retour à la vie individuelle intégrale, les hommes sont plus ou moins sauvés dans la mesure où ce retour leur est possible. Les uns demeurent en cet état inorganique qu'est le péché, les autres s'élèvent à l'épanouissement de la personnalité. La rigueur calviniste a disparu ; le dogme a pris forme nouvelle et atténuée.

La reconstruction hégélienne complète celle de Schleiermacher. Malgré les différences d'esprit et de terminologie, elle reproduit le même schème idéologique [2]. En vertu de la commune origine de leurs idées maîtresses,

1. Voir *Theologische Zeitschr.*, hg, v. Schleiermacher, de Wette und Lücke, 1. Heft, Berlin, 1819. — Voir aussi T. Q., 1820, 282-290 et le ch. XII de ce livre.

2. Voir F. Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 3. Aufl., Giessen, 1903, 18 : « Schleiermacher ist nicht von Hegel und Hegel nicht von Schleiermacher abhängig. Sie vertreten beide in philosophisch-religiöser Form eine Weltanschauung, die sie nicht erst erzeugt haben, sondern in die sie eintraten,... die Weltanschauung Gœthes ». Voir la suite 18-22.

Schleiermacher et Hegel définissent de manière analogue l'essence de la religion. Schleiermacher insiste sur l'aspect religieux, Hegel sur l'aspect intellectuel de la régénération individuelle. Mais tous deux s'accordent à y voir un miracle d'ordre psychologique, une expérience intime qui se rattache étroitement à celle de l'Église et en est l'expression subjective. Hegel se moque sans doute du « sentiment de dépendance » ; en fait, il ne présente que sa caricature. Le « sentiment » n'est pas, pour Schleiermacher, ce que Hegel entend par sentiment ou degré inférieur de la vie spirituelle. Schleiermacher place la vraie religion en la conscience (*Selbstbewusstsein*), en cette région supérieure où l'homme se saisit en son union intime avec l'Infini. Hegel ne fait pas autre chose, mais la localise avec plus de précision. Sentiment, représentation, entendement discursif et raison intuitive, tels sont les stades que parcourt la vie religieuse en sa purification progressive. Au fond, Hegel entend comme Schleiermacher la signication psychologique de la religion. Dieu s'explique comme Idée en la nature et l'histoire ; l'esprit humain est le produit le plus achevé de ce processus. En lui l'Esprit infini prend conscience de soi et c'est précisément par la religion que l'homme saisit cette vérité primordiale. L'on a ici, à des plans différents, deux visions de même nature. Le mysticisme de Schleiermacher réalise par le sentiment les idées abstraites que le rationalisme de Hegel réalise par la représentation [1].

Comme toute réalité, le christianisme se déploie en l'histoire selon le rythme connu de la trichotomie romantique. Hegel ajoute que seule la série totale peut représenter toute la richesse d'épanouissement dont l'Idée est susceptible. Ainsi toutes les phases de l'évolution chrétienne ont leur valeur et de cette interprétation éminemment compréhensive la pensée catholique pourra faire son profit. Malgré sa liberté plus grande à l'égard de la tradition positive, la dogmatique hégélienne est une tentative analogue à celle de Schleiermacher. La chute et la rédemption sont données en la nature humaine elle-même. Cette idée maîtresse apparaît ici avec plus de netteté encore. L'homme est, en son essence, un organisme virtuellement complet qui ne peut développer du premier coup toutes ses facultés. Plongé tout d'abord en la nature, il doit s'en séparer pour parvenir à la conscience de soi et à la liberté. Il perd ainsi l'innocence primitive ; mais cette chute est nécessaire. Si elle provoque un conflit, ce conflit est cause de rédemption. Le mal est inhérent à la nature humaine. Il est un de ses aspects essentiels, car l'homme ne peut être libre qu'en séparant sa volonté propre de l'ordre universel. Mais, après cet acte de liberté, le salut sera l'obéissance voulue à ce même ordre. Au reste l'homme ne peut faire tout seul son salut. L'Homme-Dieu, le Christ, doit apparaître dans l'histoire et réaliser l'idéal religieux. L'Église aura ensuite pour mission de trans-

1. On verra plus loin comment les théologiens catholiques de Tubingue utilisent Schleiermacher et Hegel en les complétant l'un par l'autre. — Voir aussi Ed. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, 1. Sammlung, 2 Aufl., Leipzig, 1875, 431-433, sur la manière dont F. C. Baur amalgame en sa théologie Schleiermacher et Hegel. Voir encore notre chap. XII.

former la rédemption objective en rédemption subjective chez les croyants. Entre le christianisme ainsi interprété et la civilisation profane, il ne peut y avoir de contradiction radicale. Le christianisme en est, au contraire, un facteur essentiel et même le créateur permanent.

3. Ainsi se renouvelle, sous l'influence directe de l'organicisme romantique, la pensée protestante. On veut montrer comment, à la même époque et en vertu de la même influence, la pensée catholique s'est reconstituée.

On peut suivre ici, depuis les débuts du romantisme, une germination idéologique analogue à la précédente. Elle se manifeste, de manière encore vague et sous forme théosophique, dans les œuvres de Novalis, de Frédéric Schlegel, d'Adam Müller, de Görres et surtout de Baader. Elle se précise, au point de vue théologique, en la première école schellingienne de Landshut pour aboutir, en Wurtemberg, à une refonte de la théologie catholique qui, en un sens, fera pendant à la reconstruction de Schleiermacher.

Il est facile de voir que, malgré l'identité des conceptions fondamentales qui président à ces restaurations parallèles, les divergences confessionnelles pourront et devront se maintenir. Elles subissent tout d'abord une certaine atténuation. Mais elles iront ensuite en s'accusant. Il s'agit moins, au reste, d'une différence de mentalité que d'un renversement des termes, de l'importance plus ou moins grande accordée à tel facteur de la vie religieuse. Le protestant, dira Schleiermacher, fait dépendre sa relation avec l'Église de sa relation personnelle avec Christ; le catholique, adoptant l'attitude inverse, fait dépendre sa relation personnelle avec Christ de sa relation avec l'Église[1]. Cette définition célèbre de l'opposition confessionnelle exprime excellemment le rapport que l'organicisme romantique créait effectivement entre leurs idéologies respectives. Au fond, le problème était le même. Il s'agissait de concilier, de part et d'autre, l'universalisme et l'individualisme religieux. Si les théologiens protestants cherchent à montrer que l'individualisme inhérent à leur confession rend possible un certain degré de vie ecclésiastique objective, les théologiens catholiques, à Tubingue en particulier, ne cesseront de dire que l'universalisme catholique, avec sa notion de tradition et d'autorité, ne compromet en rien l'autonomie individuelle et le libre épanouissemeut de la personnalité religieuse.

Tout, en Allemagne et à cette époque singulière, favorisait la renaissance catholique. Il y avait un précédent : l'énergique mouvement de réformes qui, au XVIII[e] siècle, malgré le discrédit apparent dans lequel était tombée l'Idée catholique, avait préparé le catholicisme allemand à subir l'irrésistible action du romantisme. La restauration de la Papauté et de la Compagnie de Jésus, les remaniements territoriaux consacrés par les traités de Vienne et d'autres circonstances extérieures contribuaient aussi à relever le prestige de l'Église. Mais le succès de cette renaissance est dû principalement à ce fait qu'elle a pu utiliser les tendances et les courants

1. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 5. Ausgabe, Berlin, 1861, Bd. I, § 24, 132.

les plus opposés. Ainsi se manifeste, sur le plan de l'idéologie, le même phénomène qu'en politique où l'on voit le catholicisme profiter également du conservatisme et du libéralisme. Dès 1815, le parti catholique naissant sera solidaire de la royauté et de la noblesse en tant que victime de la Révolution et défenseur du loyalisme monarchique, solidaire aussi de la liberté des peuples en tant que victime de l'oppression napoléonienne ou des bureaucraties tyranniques.

En vertu même de sa vision générale du monde, l'idéalisme romantique impliquait un libéralisme « sui generis » qui devait faciliter singulièrement l'essor de la pensée catholique. Considérant toute réalité positive, tout irréductible vivant comme ayant droit à l'existence, il habituera peu à peu les esprits à une attitude respectueuse et tolérante envers une confession jusqu'ici détestée. Il saura même admirer et encourager les efforts énergiques de l'Église allemande. Mais ce n'est pas tout. L'originalité essentielle du romantisme fut de développer simultanément l'esprit de large compréhension et celui d'ardente combativité. Si d'une part, grâce à la complicité de penseurs épris d'universalisme ou d'États soucieux de faire un sort à leurs nouveaux sujets, la pensée et l'institution catholiques se régénèrent librement, elles apprennent, de l'autre, à lutter de bonne guerre contre tous les obstacles, à se défendre contre les attaques inévitables du protestantisme, de la libre pensée et des États despotiques, à prendre conscience de leurs éléments constitutifs et de leur vertu propre.

En fait, les idées maîtresses de l'organicisme romantique lui donnaient une intelligence du passé catholique qui explique le passage soudain du classicisme hellénisant au romantisme admirateur de l'antiquité chrétienne et de la civilisation médiévale. Ici s'opère une synthèse nouvelle et féconde des idées antiques et des idées chrétiennes modernisées de manière analogue[1]. Dans le passé chrétien, comme dans le passé grec, l'esprit allemand ne recherche avec passion que lui-même, sa vision favorite des choses, son rêve de vie harmonieuse et organisée. Il retrouve ainsi le sens de périodes historiques que le XVIIIe siècle n'avait pu comprendre. Il y avait eu un « organicisme » hellénique. A l'époque la plus brillante de l'antiquité classique avait prédominé une manière de penser synthétique et artistique. La spéculation grecque, l'aristotélisme en particulier, accordait à l'idée, sinon au terme d' « organisme », une réelle importance. Les Grecs l'appliquaient à l'État, à l'Humanité, à l'Univers. Platon et Aristote avaient eu l'intuition du Tout primitif et supérieur à ses parties, de la vie qui a en elle-même son fondement et sa fin, la notion de la diversité des formes organiques que l'on peut ramener à un type normal unique[2]. Il y avait eu aussi un organicisme chrétien, issu en partie du précédent, qui séduira les romantiques plus encore que l'organicisme grec. La vision de l'Église corps mystique de Christ dont les éléments

1. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 430-431.
2. Voir Eucken, *op. cit.*, 156-157.

s'intègrent mutuellement grâce à la diversité des dons de l'Esprit, la théorie médiévale de la société, de l'enchaînement entre le sensible et le spirituel, de la solidarité chrétienne universelle devaient invinciblement s'imposer à leurs esprits. En la pensée des Pères des trois premiers siècles Möhler, en 1825, retrouvera les affirmations essentielles et les concepts visionnaires de l'idéalisme romantique. Et l'école de Tubingue tout entière saura saisir ce qu'il y eut de plus sain et de plus fécond dans le mysticisme constructif des scolastiques.

La pensée catholique allemande pouvait encore utiliser simultanément les tendances cosmopolites et les tendances nationalistes qui, à l'époque romantique, se disputaient la domination des esprits. Elle héritait ainsi des vastes rêves qui, depuis un demi-siècle, travaillaient l'imagination philosophique des Allemands. Elle trouvait là, tout prêts, un arsenal prodigieux, une terminologie neuve qui, malgré son caractère abstrait, conservait l'empreinte de l'enthousiasme qui l'avait enfantée. C'est l'apologie bien connue de l'Idéal médiéval, de l'ancienne « Concordantia catholica ». Le christianisme se présente aux esprits sous l'aspect de la religion organique et universelle qui triomphe des religions païennes dont le vice fondamental fut d'être exclusivement nationales. La critique incessante de l' « Aufklärung » s'explique par une réaction violente contre le morcellement de la vie religieuse que le protestantisme avait provoqué du XVIe au XVIIIe siècle. Ses aspects les plus divers s'étaient librement épanouis. Les sectes avaient germé de toutes parts. L'Église catholique elle-même avait vu les nationalités s'affirmer, avec une force singulière, au sein de la catholicité. De là, par opposition, la floraison rapide d'un universalisme mystique, déjà latent au XVIIIe siècle et qu'exprimaient adéquatement les formules de l'organicisme gœthéen. Les Apocalypses se multiplient. L'idée d'une régénération religieuse par association occulte de penseurs et de philanthropes s'empare des esprits. Un Zinzendorf rêve la fusion, en la même confrérie, du catholicisme romain, de la Société de Jésus, du luthéranisme et du mysticisme indépendant. L'esprit de Leibniz préside à ces tentatives. En même temps se dessine, dans la théologie protestante et la philosophie religieuse profane, un mouvement très net en faveur de la vie et des institutions ecclésiastiques. On comprend mieux le rôle de l'Église, du culte et de l'organisation pratique de la religion. Schleiermacher lui-même dénonce l'insuffisance du point de vue exclusivement scripturaire et ébauche une théorie de la tradition que les théologiens de Tubingue utiliseront facilement, en la modifiant dans le sens catholique. — Quant aux tendances nationalistes, malgré la lutte des convertis et d'un certain parti catholique contre la Prusse, elles favorisaient singulièrement l'essor du mouvement en groupant les catholiques allemands jusqu'alors disséminés. Lors du Congrès de Vienne et des Conférences de Francfort, les meilleurs d'entre eux désireront un seul Concordat et l'unification de l'Allemagne catholique. Et, si l'on rêve d'une Église universelle supérieure aux nationalités, on veut toutefois qu'au sein de la catholicité les nationalités puis-

sent librement s'affirmer et sauvegarder leurs droits particuliers.

Les linéaments de ce nouvel universalisme se dessinent nettement, dès les premières années du XIX[e] siècle, chez Novalis et Frédéric Schlegel. C'est la vision du grand édifice social organiquement constitué, à la fois un et multiple, où des échanges réguliers s'établissent entre les individus, les groupements naturels et le tout. On a trop répété, pour expliquer la conversion des romantiques au catholicisme, que, par un processus psychologique normal, ils passent d'un subjectivisme outrancier à un état d'esprit opposé, caractérisé par le terme allemand de « Gebundenheit ». On a trop dit que, lassés d'une recherche infructueuse, ils confièrent leur sort à une Église qui, présentant un dogme immuable, tranquillise les esprits et leur donne le principe solide qu'ils n'ont pu trouver en eux-mêmes. Rien n'est plus éloigné de la pensée des premiers romantiques. Ils projettent simplement sur le catholicisme et le Moyen âge leur propre conception du monde et de la société. C'est à cette conception, commune à Novalis, à Schlegel, à Adam Müller et à Görres, qu'ils se donnent en se convertissant. Ils pensent qu'un catholicisme régénéré pourra seul créer de solides cadres sociaux, réaliser en politique et en religion l'image idéale qu'ils se font de l'ordre universel. Ils font la critique de l'individualisme de l' « Aufklärung » et veulent mettre fin au règne exclusif de cette mentalité corrosive qui morcelle le réel, isole les individus, ruine les organismes en les transformant en mécanismes. Ils accusent le protestantisme d'avoir accompli cette œuvre de désagrégation religieuse et sociale. Ils n'en nient pas, au reste, la signification historique et ils appliquent, eux aussi, le rythme romantique à l'évolution de la société moderne. Après l'unité primitive et confuse du moyen âge, la Réforme et les trois siècles qui l'ont suivie donnent naissance aux diverses nationalités; les éléments essentiels de toute vie se constituent à part. Le romantisme sera précisément une synthèse nouvelle et définitive, la réalisation de l'organisme rêvé dont toutes les parties, après avoir atteint leur plein développement, doivent maintenant s'intégrer et s'unir. Au centre du christianisme on installe l'Idée « du Royaume de Dieu », de l'Église universelle. La franc-maçonnerie mystique et le néocatholicisme théosophique voisinent ici pour un temps. L'Idéal grec est trop éloigné et les grands classiques demeurent incapables de remuer les masses populaires. Mais l'Idéal chrétien vit encore, sous le revêtement catholique, au sein de la société moderne. Il suffira de le restaurer.

Chez Novalis, qui n'est du reste pas un converti, cet idéal se présente sous la forme d'un mysticisme naturiste dont les conceptions maîtresses, si vagues soient-elles, annoncent la rénovation qui va suivre. Une physique nouvelle, magique et symbolique, interprétera religieusement le réel, y découvrira une révélation divine. Une vaste rédemption traverse et soulève la Nature. Placé entre elle et Dieu, l'homme doit sortir de son état habituel de dissociation et de polarité, s'élever à un point de vue supérieur, faire son « salut » en participant par l'extase à la vie universelle. Qu'il renonce à son isolement! Qu'il cesse d'opposer faussement le monde

moral au monde physique, d'attribuer le déterminisme à la Nature et la liberté à la Société! Qu'il divinise la matière et émancipe la Chair! Il comprendra ainsi que la Nature se porte vers la moralité, que la culture individuelle et la civilisation font œuvre néfaste si elles s'en séparent. Il atteindra cet état suprême de rêve somnambulique où l'âme se fond avec l'univers, où le Moi cesse de s'opposer au Non-Moi. Entre la lucidité vulgaire et le rêve qui abolit la conscience, il y a place pour les intuitions fécondes qui nous font apercevoir l'analogie entre le matériel et le spirituel. Voici revenir, mais sous un aspect très particulier, la vision fondamentale qui préside aux constructions de Schleiermacher et de Hegel. Le monde apparaît comme régi par le principe d'analogie. Le Microcosme humain doit révéler le Macrocosme. De là l'image idéale de l'Église à venir. De là une politique mystique qui veut abolir la propriété égoïste, fait l'apologie de la monarchie de droit divin, de l'État considéré comme pouvoir d'unification religieuse, et fonde le rapport social sur la libre obéissance et l'amour. Toute la théosophie catholique de Baader est ici préformée.

Cette conception générale se retrouve, plus claire et plus utilisable, plus nettement catholique encore, chez Frédéric Schlegel [1]. Il met, lui aussi, l'idéalisme romantique au service de ses préoccupations politiques et religieuses. Il définit le catholicisme le christianisme universel, l'aspect religieux « positif » des sentiments et des pensées. Il lutte contre tout « absolutisme », contre toute tendance exclusive à uniformiser la réalité foncièrement diverse. C'est en vertu de cet absolutisme que l'« Aufklärung » a séparé l'Église de l'État ou absorbé l'une dans l'autre. Ces deux sphères doivent être conçues comme à la fois distinctes et coordonnées. Elles sont de constitution analogue, mais situées à des plans différents. La construction idéologique de Schlegel s'inspire, en dernière analyse, de cette théosophie vague et facile qui installe Dieu au centre du monde et fait usage des dogmes chrétiens librement interprétés. Ainsi naît un universalisme clérical « sui generis » et c'est à l'Autriche que ses coryphées veulent en confier la réalisation. L'œuvre d'Adam Müller, mieux encore que celle de Schlegel, l'exprime en raccourci. Il veut abolir l'absolutisme. L'absolutisme est à l'opposé de l'universalisme puisqu'il accentue exclusivement et renforce sans mesure, au détriment de tous les autres, un des facteurs essentiels de la vie sociale. Adam Müller rêve d'un État organique qu'il faut saisir en son mouvement et en sa germination spontanée. Car toute loi est de nature immanente, résulte de la coutume et des expériences du passé. Tout individu est simultanément chef d'un groupe social et soumis à des groupes sociaux qui le dépassent. Aucun citoyen ne peut être absolument libre ou absolument esclave; la liberté et l'obéissance se conditionnent mutuellement. C'est en établissant entre ses

1. Voir en part. *Vorlesungen üb. Phil. des Lebens* (gehalten zu Wien 1827) et *Vorlesungen üb. Phil. d. Geschichte* (geh. zu Wien 1828), 2. Origin. Ausg. Bde. XII, XIII und XIV. Voir par exemple Bd. XIV, 236, 240-243, 245. En cette dernière page, F. Schl. définit le catholicisme : « das allgemein Christliche und nicht blos negativ, sondern positiv Religiöse in der Gesinnung und in der Denkart. »

membres ou parties constitutives le rapport primordial de réciprocité que l'État peut, à sa manière, réaliser le « Royaume de Dieu. » Mais il n'accomplira pas seul cette tâche. L'Église prend place à côté et au-dessus de lui. Car les nationalités diverses, qui doivent toutes être respectées en leur intégrité, possèdent un bien commun : le christianisme ou Église universelle, qui a précisément pour mission de les unir, d'en faire un tout organique. En cette Église il n'y aura point d'absolutisme. Car la loi universelle est la loi de réciprocité qui ne peut se réaliser que par la fédération de tous les peuples. Le moyen âge a voulu trop tôt atteindre cet idéal. Un travail de nationalisation a été nécessaire. Le voici maintenant terminé; une synthèse est possible. L'on protestera simultanément contre toute Église étroitement nationale ou inféodée à l'État et contre la Papauté tyrannique. Que chaque sphère vive sa vie propre en l'harmonie totale [1]. Ainsi s'ébauche et se construit idéologiquement, à la veille du jour où le fébronianisme et le joséphinisme vont disparaître, la théorie de la liberté de l'Église. Et ces idées maîtresses sont exactement celles que Görres, en son œuvre touffue et sous le vêtement d'une prose étrangement colorée, répétera incessamment [2].

Mais l'idéologie des convertis, bien qu'elle donne l'exemple et mette au service de la cause catholique l'idéalisme du temps, demeure encore étrangère au catholicisme véritable. Plus vivante et plus féconde, plus sincère aussi est la rénovation accomplie par les théologiens. Elle atteint la confession en son essence même et en ses parties vitales.

Malgré son importance, l'hermésianisme échappe entièrement aux prises de l'idéologie romantique. Hermes en a toujours, au nom du rationalisme, combattu consciemment les tendances générales. Il n'y a jamais vu qu'un mysticisme malsain. L'intérêt principal de sa tentative théologique réside en ce fait qu'elle maintient et prolonge, en plein romantisme, l'idéal religieux de l'« Aufklärung » élargi par le kantisme. C'est, après la théosophie des convertis, celle de Baader qui offre aux théologiens catholiques un premier modèle de reconstruction dogmatique. Elle est, elle aussi, un « organicisme » conscient de lui-même [3] et très indépendant à l'égard de la tradition pragmatique du catholicisme. La vie est unité en la multiplicité. Elle est conciliation, au sein de l'unité organique, des mouvements

1. Voir *Elemente der Staatskunst* (1809) I, préf., V-VII et en part. VIII-XX la critique de la conception « mécaniste » de Montesquieu. Voir encore I, 3-28; III, 270-274, 280-281, 287-290, 294-297, 298, 323, 327. — « Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften » (1819), 1-3 et la note ** des pages 2-3, 8-14. L'État « concret », remarque ici A. Müller, réside dans le jeu de deux forces essentielles : la force de sujétion (systole), qui fait de l'homme le membre d'un État et la force de liberté (diastole), qui fait de l'homme le chef d'un État.

2. Voir en part. *Europa und die Revolution*, une des œuvres les plus representatives du mysticisme de Görres.

3. Voir en part. la critique que Baader a faite du kantisme : « Über Kants Deduktion der praktischen Vernunft... » (vers 1798), *Schr. und Aufs.*, I, 5... ou *S. W.*, I, 1-23. — Voir encore l'opuscule de Baader sur de Bonald (1818), *S. W.*, V, 55 .. et l'opuscule sur la Nature et la Morale, *S. W.*, V, 8-10.

de systole et de diastole, d'intension et d'extension [1]. Le réel, en sa totalité, est manifestation phénoménale du Dieu nouménal [2]. Baader accorde à sa manière le panthéisme et le théisme. Dieu crée l'homme et reste distinct de son œuvre; mais son image demeure empreinte en la créature [3]. Le dualisme inséparable de toute vie est inhérent à cette créature. Il implique une polarité qui peut être précisément cause de chute [4]. Le mal n'est cependant ni simple limitation ni réalité indestructible; il n'est ni nécessaire ni radical. Il est simplement possible, car Dieu respecte avant tout la liberté humaine. Le mal est une exagération, un grossissement de la « subjectivité ». Il est cette tendance tantalique qui pousse l'homme à s'égaler à Dieu, cet égoïsme qui s'allume en lui et détruit l'harmonie dont l'absence est cause de souffrance et de mort [5]. La rédemption sera le retour à cette harmonie. Par la chute l'homme s'est séparé de Dieu. Alors qu'il devait « collaborer » avec Dieu, il a voulu agir seul, être l'unique facteur de sa destinée. Il a ainsi perdu de vue la vérité, le sens de la relation organique qui doit exister entre Dieu et lui [6]. Christ est celui qui régénère l'Humanité en lui révélant à nouveau l'Image divine. En lui, fils de la Vierge, l'homme apparaît tel qu'il doit être [7]. Christ incarne réellement la loi morale, rétablit en sa voie normale la destinée humaine. Le Moi subjectif rentre en ses limites naturelles. L'homme consent à reconnaître au-dessus de lui l'ordre universel ou volonté divine [8]. L'homme, dit Baader, a voulu être homme sans Dieu; mais Dieu n'a pas voulu être Dieu sans l'homme et s'est fait homme [9]. Sur cette dogmatique de nature théosophique se greffent une libre interprétation des sacrements, une théorie complète de la société, de l'État et de l'Église, une théocratie qui cherche l'idéal suprême en la conciliation de la liberté et de l'obéissance. Ici fusionnent un spiritualisme, un monarchisme et un théisme particuliers qui, à des plans différents, utilisent le même schème organiciste. De l'État il faut bannir tout absolutisme, tout despotisme venu d'en bas ou d'en haut. Ni révolution, ni stagnation, mais réforme tranquille dans le sens indiqué par la tradition. Mêmes principes pour l'Église. Le vrai pouvoir spirituel ne sera ni relâché, ni tyrannique. L'Église et l'État doivent être en rapport d'harmonie, demeurer en leurs sphères respectives, se prêter cependant un mutuel appui [10].

1. *S. W.*, II, 161-163, 166-167.
2. *Id.*, II, 170.
3. *Id.*, II, 170, 269.
4. *Id.*, V, 13-16.
5. *Id.*, II, 143-144, 248; V, 14-16, 255-256, 259-260. Voir encore V, 85-86, note **, où le mal est appelé « das subjective, tantalische, impotente Streben ».
6. *Id.*, V, 20-23.
7. *Id.*, II, 224 (Fermenta Cognitionis).
8. L'acte essentiel de la morale ou religion est « das Depotenziren der Ichheit zum Ich. » *Id.*, XIV, 114 et II, 57, 354. Voir encore V, 271.
9. *Id.*, V, 250.
10. Voir Franz Hoffmann, *Grundzüge der Societätsphilosophie v. F. Baader*, Würzburg, 1837. Voir encore les *S. W.*, de Baader, V, 126, 68-69, 270-271. Pour l'application de l'idée d'organisme au problème social, voir en part. V. 267-268 : « eben die Verkennung... der organischen Natur aller wahrhaften Association..., hat... so viel Unheil... veranlasst. »

L'école schellingienne de Landshut fait un pas de plus vers la théologie positive. Elle est, de ce point de vue, la seule école qui compte avant 1820[1]. Ici encore, critique de l' « Aufklärung », opposition entre l'entendement discursif et la raison spéculative. Thanner confronte le concept et l'idée, la réflexion et l'intuition[2]. Il a recours aux vastes comparaisons astronomiques, si familières aux romantiques, pour illustrer la différence qui sépare la conception « mécaniste » de la conception « organiciste » des choses. De là une première restauration théologique qui servira de modèle immédiat à celle de l'école wurtembergeoise. En 1809, Thanner publie son introduction à l'étude de la théologie. Elle précède d'un an celle de Schleiermacher et de dix ans celle de Drey[3]. Il y reconstruit organiquement l'ensemble de la science, réclame une théologie positive et compréhensive qui évite l'intellectualisme et ne se contente pas d'analyses isolées. Elle contemplera l' « Idée » religieuse et la verra s'épanouir en Église universelle. Elle mettra en évidence, en la sphère de l' « idéal », l'éducation du genre humain par Dieu et, en celle du « réel », l'institution ecclésiastique avec son dogme, son culte et sa hiérarchie[4]. A côté de Thanner, Zimmer reconstruit la dogmatique. Sa philosophie est encore celle de l'intuition intellectuelle qui voit les choses en Dieu et Dieu dans les choses. L'homme, Image divine, est une sorte de « compendium » des puissances qui constituent l'univers. Il n'est ni uniquement nature, ni uniquement esprit. Il est le « lieu » où se concilient ces contraires. Si Dieu est le Tout qui enferme organiquement en son sein les réalités diverses, l'homme n'est qu'un individu. Cet individu a sa liberté, sa vie propres, mais ne se comprend qu'en Dieu et comme révélation divine. Il n'atteindra l'intensité suprême de la vie que s'il demeure en relation avec Dieu. Il deviendra la proie du péché s'il s'en sépare. Or l'homme actuel s'en est séparé. Il est mauvais parce que « polarisé ». Cet état de corruption fonde la nécessité d'une rédemption du genre humain et d'une nouvelle naissance individuelle. Ni l'homme ni la nature ne peuvent accomplir cette œuvre de restauration. Seul l'Esprit divin, manifesté par Christ, en a la puissance. La vie qu'Il crée en nous s'affermit par l'éducation qui détruit le péché et engendre la vraie conscience religieuse. Ainsi le règne de Satan est remplacé par le Royaume de Dieu. Cette rénovation se fait par l'État organique et par l'Église universelle. Le culte catholique réalise incessamment le grand mystère religieux, l'union suprême et absolue de l'homme avec Dieu[5].

1. Voir Staudenmaier, *Giessener Jahrbücher*, I (1834), 100.

2. *Versuch einer möglichst fasslichen Darstellung der absoluten Identitätslehre*, München, 1810.

3. *Einleitung in das akademisch-wissenschaftliche Studium der positiven Theologie*, München, 1809. — Voir encore *Die Idee des Organismus, auf das höhere Lehrgeschäft angewendet*, München, 1806. Voir plus loin notre Introduction, II, 33-34.

4. Voir encore *Aphorismen der speculativen Dogmatik*, Salzburg, 1816. Sur cet ouvrage, voir *T. Q.*, 1819, 26-33.

5. *Theologiæ christianæ specialis et theoreticæ*, quatuor partes, Landshut, 1802-1806 et *Philosophische Religionslehre*, Landshut, 1805. — Sur cette premiere ecole schellingienne

On entrevoit ce qui manque à cette école pour procéder à une véritable refonte de la théologie catholique. Elle se contente d'idéologie pure et ignore l'histoire. Elle ne cherche pas à interpréter le passé de l'Église à la lumière de la vision romantique. Elle vient du reste trop tôt, à un moment où la réorganisation matérielle de l'Église allemande s'ébauche à peine. Mais son rôle, malgré ce défaut et l'oubli dans lequel elle est rapidement tombée, a été efficace. Elle a servi de source inspiratrice à l'école wurtembergeoise naissante. C'est à Tubingue que l'idéologie catholique prendra corps, qu'elle sera, pour la première fois, placée en face de faits positifs, de traditions concrètes et de problèmes immédiats. Plus pratique et réaliste, l'école de Tubingue achève le mouvement qui vient d'être décrit en sa courbe générale. Elle conduit l'organicisme romantique jusqu'à ses applications dernières, donnant ainsi la mesure exacte du rôle qu'il a effectivement joué et de son impuissance relative à résoudre, en toute sa complexité, la question catholique.

II

Vers 1819, au moment où elle fonde sa revue et définit son programme, la faculté catholique de Tubingue ne compte guère que sept ans d'existence. Elle n'est encore qu'un groupement de théologiens plus ou moins improvisés qui mérite à peine le nom d'école.

1. En Wurtemberg, pays exclusivement protestant depuis la Réforme, l'Église luthérienne avait joué un rôle de premier ordre. Bien dotée et politiquement puissante, elle régnait sans conteste sur un petit peuple qui avait embrassé avec ardeur la foi évangélique et lui était resté fidèle malgré les persécutions d'origine autrichienne[1].

Mais la décadence était survenue. Lorsque le duc Frédéric, à l'époque révolutionnaire, prendra le gouvernement, il ne songera qu'à profiter des circonstances, à mettre ses qualités et son expérience de diplomate astucieux au service d'une politique d'agrandissement territorial contraire à l'ancienne intransigeance confessionnelle. De 1802 à 1810, il étend ses domaines et le nouveau Wurtemberg reçoit le nom de royaume[2]. Les régions annexées, en majeure partie catholiques, appartenaient à cinq évêchés différents : Constance, Augsbourg, Wurzbourg, Worms et Spire[3]. Le royaume était ainsi constitué par une sorte de noyau protes-

en général, voir K. Werner, *Gesch. der kath. Theol. seit dem Trienter Concil bis zur Gegenw.*, München, 1866, 305-317 et 254-256.

1. Golther. *Der Staat und die kath. K. im Königreich Württemberg* (Stuttgart, Cotta 1874), 25-28. Voir encore Knöpfler, *J. A. Möhler*, 6 et Treitschke, *op. cit.*, II, 297-303. Voir aussi *T. Q.*, 1824, 587-588.

2. Treitschke, *op. cit.*, 303-304. — Knöpfler, *op. cit.*, 6-7 et note '' 7 où sont énumérés les traités qui ont donné naissance au nouveau Wurtemberg. — Funk, *Die kath. Landesuniv. in Ellwangen*, 3-4 où sont indiquées les acquisitions faites à chaque traité.

3. Golther, *op. cit.*, 29. — Funk, *op. cit.*, 5.

tant entouré d'une enveloppe catholique qui représentait un tiers environ de la population totale.

Au lendemain de ces conquêtes rapides faites à coups de traités ou même par la violence armée, le problème de l'unification politique était, pour le Wurtemberg comme pour la Prusse, singulièrement difficile à résoudre. Les tendances les plus opposées se trouvaient ici aux prises. Le luthéranisme ascétique et rigide du vieux Wurtemberg voisinait avec le catholicisme libéral de la Haute-Souabe tout imprégné d'esprit joséphinien. L'ancienne constitution empêchait toute soudure entre les deux tronçons. Le coup d'État du 30 décembre 1805 leva l'obstacle et fit du Wurtemberg agrandi un État moderne. Deux édits de religion (1803 et 1806) affirmèrent le principe de tolérance religieuse et de parité confessionnelle, mettant fin à la domination exclusive de l'Église luthérienne [1].

La petite ville d'Ellwangen était devenue, pour un temps, la capitale du nouveau Wurtemberg catholique. Dès 1807, lors des négociations avec le nonce Della Genga, il avait été question d'une faculté de théologie [2]. Ce projet n'aboutit que plus tard [3]. En 1812 on fondait à Ellwangen l'institution annoncée. Les cours commencèrent le 18 décembre de la même année. L'inauguration solennelle eut lieu le 5 mars 1813. La faculté reçut les droits et prérogatives d'une université. Le catholicisme wurtembergeois, né d'hier, possédait déjà un embryon de centre intellectuel [4].

La faculté fut pourvue de cinq chaires. Cinq professeurs, dont trois n'étaient que de simples curés de campagne sans véritable culture scientifique, deux assistants et une quarantaine d'étudiants, c'étaient là de forts modestes débuts [5]. Wörner, un camarade d'études de Möhler, a fait plus tard de la vie studentesque à Ellwangen une description fantaisiste et caricaturale. Il ne veut voir, dans les études théologiques, que rationalisme et incrédulité ou, parmi les étudiants, que coureurs de bals ou piliers de cabaret [6]. En fait on travaillait à Ellwangen, dans la mesure où le permettaient les ressources fort restreintes de la faculté. Des répétitions de cours, des examens semestriels, des discussions hebdomadaires ou mensuelles y tenaient les étudiants en haleine. Sans doute, les lacunes étaient nombreuses et la bibliothèque en particulier était insuffisante [7]. Mais la faculté possédait des éléments susceptibles de se développer rapidement. C'est tout ce qu'on pouvait exiger d'elle à pareille époque.

1. Treitschke, *op. cit.*, 304-306. — Golther, *op. cit.*, 29-32, sur les deux édits de religion. Celui du 14 février 1803 ne concernait que le nouveau Wurtemberg ; celui du 15 octobre 1806 portait sur le Wurtemberg tout entier.

2. Funk, *op. cit.*, 3-4.

3. *Id.*, 4-6.

4. Treitschke, *op. cit.*, 305. — Knöpfler, *op. cit.*, 7. — Funk, *op. cit.*, 5-13. Un rescrit royal du 28 septembre 1812 rattachait la faculté au vicariat général d'Ellwangen.

5. Knöpfler, *op. cit.*, 7 ; voir 7-8 le plan d'études. — Funk, *op. cit.*, 7-9. Sur le nombre des étudiants voir Knöpfler, *op. cit.*, 14 et Funk, *op. cit.*, 18-19. Les guerres d'indépendance amenèrent une baisse considérable. En 1813, il y en avait 48 ; en 1814, de 35 à 39 ; en 1815, 22 seulement.

6. *J. A. Möhler...*, v. Pr. B. Wörner, hg. v. P. B. Gams, *op. cit.*, 4-7. — Knöpfler, *op. cit.*, 13, rectifie le jugement de Wörner ; voir aussi 15, n. 1. — Funk, *op. cit.*, 9-10 et 14-18.

7. Funk, *op. cit.*, 14. Elle n'avait au début que 2655 volumes.

Elle devait bientôt sortir de cet étroit milieu et échapper aux dangers de l'isolement. En automne 1817, Guillaume, successeur de Frédéric, fit transférer l'université d'Ellwangen à Tubingue où elle fut incorporée comme faculté à l'université wurtembergeoise qui, d'étroitement luthérienne, devenait ainsi paritétique[1]. « Les petites institutions isolées, dira Möhler en 1826, donnent rarement d'excellents résultats. Tout leur manque : le lien avec un milieu intellectuel, les stimulants extérieurs, l'énergie personnelle; il y règne une médiocrité constante qui les tue petit à petit. Nulle part, au contraire, l'esprit humain n'est plus actif qu'au sein d'une vaste communauté vouée à la poursuite de fins grandioses. L'individu est élargi par le Tout[2]. » Ce sera, en effet, une idée chère aux théologiens wurtembergeois. Ils ne cesseront de dire qu'il ne faut pas séparer les futurs prêtres des milieux universitaires vivants et accessibles à toutes les influences nouvelles. Loin de vouloir, comme on l'en accusait, effacer les différences confessionnelles et fabriquer un confus amalgame, le gouvernement wurtembergeois entendait respecter l'intégrité de chaque confession. Il offrait ainsi à l'école naissante, sans compromettre sa liberté, les moyens matériels nécessaires à son plein développement[3].

Le 10 novembre 1817, au moment même où l'on célébrait le troisième centenaire de la Réforme, les étudiants catholiques furent convoqués à Tubingue. C'était au lendemain des guerres d'indépendance. Elles avaient momentanément diminué les haines confessionnelles, uni protestants et catholiques en un même élan patriotique. Des relations cordiales s'établirent d'elles-mêmes entre les étudiants des deux facultés. Ils se rendaient mutuellement visite, discutaient sans animosité et les étudiants catholiques, inférieurs pour l'instant à leurs condisciples protestants, avaient tout à gagner à de pareils entretiens. Et, comme leurs professeurs, ils disposaient de toutes les ressources de la faculté protestante[4].

La faculté catholique était, du reste, munie d'excellentes institutions déjà en vigueur à Ellwangen, mais qui, modifiées selon les circonstances, pouvaient atteindre ici leur maximum d'utilité[5]. Elles étaient dues à un gouvernement soucieux de faciliter la formation d'un clergé instruit. L'une d'elles était une sorte de cours préparatoire à l'enseignement secondaire

1. Funk, *op. cit.*, 19-20. Ce transfert se rattachait à la question ecclésiastique en général. Guillaume, roi depuis 1816, ne voulait pas diviser le pays en plusieurs diocèses. Voir encore 20-23 sur les difficultés que rencontra le transfert. — Knöpfler, *op. cit.*, 16 et 16-17. — Wörner-Gams, *op. cit.*, 8. — Treitschke, *op. cit.*, 317-322.

2. *T. Q.*, 1826, 82.

3. Funk, *op. cit.*, 23. Il cite la lettre de Wangenheim à Hohenlohe du 2 août 1817. Selon W., le but du roi est : « den seit dem J. 1803 durch die Verhängnisse über die kath. K. geschwächten Antrieb der kath. Jugend zur Wahl des geistlichen Standes... von neuem zu heben. » Voir encore, 24, autre citation de W. : « der Theolog bedarf für seine wissenschaftliche Bildung an sich und für seinen künftigen vielseitigen Beruf als Erzieher und Berather seiner Gemeinde... der Bekanntschaft mit andern Wissenschaften... » Voir encore 24-29.

4. Knöpfler, *op. cit.*, 16-17 et Wörner-Gams, *op. cit.*, 8-9.

5. Knöpfler, *op. cit.*, 25-26 et Funk, *op. cit.*, 24-25.

ou supérieur pour les étudiants bien doués [1]. Une autre était celle des « répétiteurs » (*Repetenten*). Ils reprenaient avec les étudiants les sujets de cours et s'assuraient par des interrogations que les élèves s'étaient assimilé l'enseignement des professeurs. Ils corrigeaient aussi des travaux, prenaient part active aux discussions et pouvaient faire des cours [2].

C'est ainsi que, vers 1819, la faculté se trouvait organisée. Elle l'était assez pour que l'école pût bientôt jouer un rôle de premier ordre.

2. En 1812, les cinq chaires de la faculté avaient été pourvues tant bien que mal. Parmi les professeurs Drey, le plus jeune d'entre eux, avait seul du savoir et possédait une connaissance approfondie des philosophies contemporaines. Il allait enseigner les matières dont la rénovation importait alors le plus : l'histoire des dogmes, la dogmatique et l'apologétique. Mais, de 1812 à 1819, surtout lors du transfert à Tubingue, de nombreuses mutations renouvelèrent rapidement ce cadre insuffisant. En 1822, Herbst, Hirscher et Möhler auront remplacé Spegele, Bestlin et Wachter [3].

Au moment de commencer leur enseignement, les professeurs wurtembergeois avaient en main les manuels en usage dans les facultés du sud de l'Allemagne et de l'Autriche [4]. Ces ouvrages, qui avaient paru entre 1788 et 1805, représentaient exactement l'influence exercée par l' « Aufklärung » sur le catholicisme allemand. Les théologiens de Tubingue recueillaient ainsi directement l'héritage du XVIIIe siècle, de l'époque fébronienne et joséphinienne. Il s'agit de voir comment, avant 1819, ils lui ont progressivement substitué les idées directrices du romantisme [5].

L'évolution intellectuelle de Drey est, sur ce point, singulièrement instructive. Né en 1777, il sera bientôt, dès les premières mutations, le plus ancien de ses collègues. Il a vu la fin du siècle précédent et assisté aux débuts du romantisme. Il a suivi de près et vécu le conflit entre l'ancienne théologie et la nouvelle qui, de 1800 à 1815, s'est obscurément élaborée en Allemagne.

Fils de berger, élevé par les Jésuites restés, après la suppression de l'ordre, professeurs au gymnase d'Ellwangen, il arriva en 1797 à Augsbourg pour y étudier la théologie. Ordonné prêtre en 1801, il exerça le sacerdoce pendant cinq ans à Röhlingen. C'est là qu'il lit Kant, Fichte et Schelling. Il complète sa culture philosophique par des recherches historiques. En son esprit s'ébauche, dès cette époque, la théorie romantique

1. Institut der Lehramtscandidaten oder Präparandeninstitut.

2. Il y en avait 7 à Tubingue. Voir Knopfler, *op. cit.*, 26-28.

3. Funk, *op. cit.*, 7. — Knopfler, *op. cit.*, 10-11, 17-18, 28-29. Möhler a succédé en 1822 à Dresch, appelé à Landshut.

4. Knopfler, *op. cit.*, 9-10, donne la liste complète de ces manuels.

5. Il y a eu ici transformation lente des conceptions maîtresses de l' « Aufklärung ». En son article sur Möhler, *Hist. Jahrb.* 1897, 322, A. Schmid, indiquant que le règne de l' « Aufklärung » finit avec le XVIIIe siècle, ajoute avec raison : « Trotzdem behauptete sie in den ersten drei Jahrzehnten des laufenden Jahrhunderts... noch eine vielfache Herrschaft ».

de la tradition catholique. L'idée d'évolution organique fait ici sa première apparition[1].

En 1806 Drey est nommé professeur à l'institution de Rottweil où il continue ses études. En 1812 survient, entre les partisans de Wessenberg et lui, un conflit qui jette un jour singulier sur l'orientation que va prendre son œuvre. Drey avait publié dans l'organe du parti wessenbergien son premier travail, résultat et conclusion des réflexions qu'il avait faites de 1801 à 1812. L'article est de toute importance[2]. Son idée maîtresse, très catégoriquement affirmée, est celle d'une réforme nécessaire de la théologie catholique en vue de fins pratiques. Les études théologiques, dit Drey, ont une influence directe sur l'exercice de la fonction sacerdotale. Qu'il le veuille ou non, l'ecclésiastique agit toujours en vertu d'un « système » et de certaines idées directrices. Si la religion, à l'heure actuelle, a perdu son prestige, la faute en est aux théologiens et à leur enseignement insuffisant. Drey veut signaler les lacunes et proposer des remèdes[3].

L'erreur qui pèse sur la théologie catholique est d'origine ancienne. Elle n'a fait que s'accentuer depuis la Réforme. Pour la mettre en évidence, on recherche les causes de la grandeur de cette théologie au moyen âge, puis de sa décadence progressive à la fin de l'époque médiévale et dans les temps modernes.

On calomnie trop facilement le moyen âge[4]. C'est lui qui a cependant organisé la théologie comme science. Le secret de sa puissance réside en cette liaison qu'il a su établir entre la philosophie et la vie, entre la science et la foi. En ces siècles mémorables, le christianisme pénètre la civilisation entière. Il est tradition vivante et donnée positive. Il ne repose point sur la base fragile d'artificielles démonstrations. Il est une religion de « sentiment » (*Gemüt*), non de raison (*Verstand*). La théologie médiévale exprime directement cette vie chrétienne intégrale. Elle ne prétend pas, comme la philosophie moderne, fonder la religion. Elle se fonde sur celle-ci et sur ses manifestations concrètes. Tel est le sens de l'œuvre accomplie par les grands scolastiques du XIe et du XIIe siècles. Ils ont le véritable esprit mystique. Ils contemplent le Fini en l'éternelle Volonté de Dieu. Leur esprit ne se laisse point distraire par le morcellement apparent des phénomènes qui se succèdent sans trêve dans le temps[5]. En ces pages de Drey se dessine nettement la vision romantique de la civilisation médiévale. C'est l'idéal auquel il faut revenir et qu'il faut réaliser à nouveau en profi-

1. Voir, sur l'évolution de Drey de 1777 à 1812, la *T. Q.*, 1853, 341-345.

2. *Archiv für die Pastoralconferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz*, 1812, I. Bd., 1. Heft, 3-26. Le titre est « Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie ».

3. *Id.*, 3-6.

4. *Id.*, 8. Il faut expliquer la scolastique par l'époque qui l'a produite. « Jenes Spiel in Worten muss aus seiner Zeit beurtheilt werden... und wird es dies, so wird es zwar noch immer als Spiel erscheinen, aber als ein Spiel, welches... den Ernst des Lebens... hat. »

5. *Id.*, 9-10. La théologie des Scolastiques est « Abdruck ihres Gemüthes ». — Leur dialectique est « das Bestreben, die innere religiöse Welt auch nach aussen zu entfalten ».

tant des expériences faites. Cette apologie du moyen âge équivaut à une défense de la conception intuitionniste des choses.

Une longue décadence a suivi. Elle commence du jour où l'entendement se soustrait à la domination légitime de la foi et entre en conflit avec elle. On abuse de l'aristotélisme et l'on s'efforce de constituer une philosophie séparée de la vie religieuse. La théologie abandonne le terrain solide d'où elle tirait sa substance et s'épuise en subtilités vaines. C'est la dissociation des puissances autrefois unies, la ruine de l'admirable édifice médiéval [1]. Sans doute il fallait dépasser le moyen âge, période enfantine, riche d'intuitions et de sentiments, pauvre encore d'esprit et d'expérience. Mais le monde moderne, époque de vigueur et de liberté, ne s'est pas débarrassé des erreurs que lui a transmises l'inévitable décadence de la scolastique. Celle-ci confondait l'autorité d'un individu, le Pape, avec celle de la tradition et du corps de l'Église. La Réforme s'est portée à l'extrême opposé, a rejeté la tradition et n'a conservé que l'autorité individuelle [2]. Les théologiens protestants fondent toute leur science sur la connaissance subjective et se contentent de l'Écriture comme base objective. La théologie ne se développe plus en fonction de la vie chrétienne. La tradition organique et concrète est remplacée par une description scripturaire qui ne peut nous renseigner complètement sur les origines chrétiennes [3]. Au lieu d'analyser l'organisme en ses éléments essentiels et ses aspects multiples, on se tie à la « lettre » sans vie. On la livre aux interprétations individuelles et la théologie se fait grammaire ou philologie [4]. On ne considère plus le christianisme comme la réalisation progressive d'un plan divin. On y voit seulement un phénomène contingent qui peut s'expliquer par des causes contingentes. L'érudition triomphe. L'entendement fait oublier les intuitions de la Raison et les réalités de l'Histoire. Et, pour achever cette œuvre de destruction, la théologie sape sa propre base : l'autorité des Écritures.

Au lieu de réagir, les théologiens catholiques suivent le mouvement. Ils ont perdu cet esprit mystique que Pascal et Fénelon ont essayé en vain de restaurer. Ils s'en tiennent, eux aussi, à la lettre morte de la Bible, de la Tradition, des Pères et des Conciles. Ils n'ont plus la vivifiante intuition de la solidité organique du catholicisme. Ils ne comprennent pas la nécessité interne qui préside à ses destinées [5]. Ils n'empruntent à l'esprit moderne que ses faiblesses, adoptent un moralisme sec et sans grandeur, dépouillent le catholicisme de ses attributs constitutifs et poussent parfois leurs tendances subversives plus loin que les protestants eux-mêmes.

Ces pages, où Drey ébauchait une critique de l'« Aufklärung », déplurent

1. *Archiv. für die Pastoralconferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz*, 12-13.

2. *Id.*, 14.

3. *Id.*, 16. La théologie ne pense plus « in der Anschauung des lebendigen Organismus, wie er sich aus dem ihm einwohnenden Lebensprinzip entwickelt hatte ».

4. *Id.*, 16-17. On a ici une critique assez poussée du point de vue scripturaire. — Voir p. 19 sur la Réforme. Ici s'ébauche la thèse de la « Symbolique » mohlerienne.

5. *Id.*, 24.

aux partisans de Wessenberg. L' « Archiv » les imprima, mais crut devoir y adjoindre de vives remontrances. Deux de ses collaborateurs attaquèrent l'imprudent théologien qui voulait ramener sa science à la « barbarie » médiévale! Ainsi Drey, au moment même où l'université d'Ellwangen allait être fondée, rompait une première lance en faveur du romantisme contre les adeptes d'une philosophie des lumières maintenant périmée[1].

La même année, Drey était nommé professeur à Ellwangen. Il y fera paraître, en 1815, un opuscule sur la confession où il applique à un problème particulier, en vue d'une réforme de la discipline, les idées émises dans l'article de 1812[2]. Un nouvel esprit historique s'y fait jour. La méthode suivie veut être rigoureuse. « J'ai, dit Drey[3], soigneusement relaté les témoignages des écrivains du passé, utilisé le plus de documents possible, examiné ceux-ci avec la plus grande prudence ». Drey commence cette analyse minutieuse de l'organisme ecclésiastique total qui lui paraissait indispensable à qui voulait distinguer scientifiquement l'essentiel de l'accessoire et orienter dans une voie sûre les réformes à accomplir.

Les rites, cérémonies et institutions d'une religion positive ne sont pas éternels, pense Drey. Ces éléments contingents dépendent des hommes et des époques qui les ont créés. Ils sont sujets à plus de vicissitudes que les dogmes. La nécessité des réformes est évidente[4]. Si le catholicisme est immuable en son « essence », Christ a cependant voulu que son Église fût, non pas immobile et rigide, mais capable de s'accommoder à toutes les civilisations et à tous les individus, de porter à leur point de perfection les aspects les plus divers de la vie religieuse[5]. La confession s'est développée à travers les âges, de métamorphose en métamorphose, comme un germe vivant. Elle s'est constituée d'elle-même sous l'action de besoins immédiats. Elle n'est donc pas une loi abstraite, imposée du dehors à l'Église. Au cours de l'évolution historique, l'institution change avec l'Église elle-même. Plus l'Église gagne en autorité, plus la pénitence et la confession sont pratiquées par les fidèles. L'essentiel est de comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une législation artificielle[6]. Et c'est également en vertu d'une nécessité naturelle que la confession privée est venue se joindre à la confession publique. Ici encore, l'habitude contractée sera progressivement transformée en loi canonique. La loi est le produit du besoin et de la coutume. Et voici, appliquée à la genèse des institutions ecclésiastiques, l'idée maîtresse de l'école historique[7].

En ces deux opuscules de Drey se dessinent, avec une netteté suffisante,

1. Voir, sur ce curieux incident, le livre de Lauchert sur Staudenmaier, 32-35. — Voir, dans l' « *Archiv* » de Constance, faisant suite à l'article de Drey, la critique de Mets, 27-37 et celle de Burg, 38-41.

2. *Dissertatio historico-theologica originem ac...* (Voir la Bibliographie).

3. *Id.*, Préface, VI.

4. *Id.*, 1 : « Immutari oportet etiam, idque multo magis et sæpius, illa religionum prœcepta quæ cultum externum Numinis, ritus sacros, moresque pios concernunt. »

5. *Id.*, 2.

6. *Id.*, 13-21,

7. *Id.*, 23 « Consuetudo hæc ex re et sponte sua nata in legem postea abiit, ubi pœnitentia et exomologesis ad certas quasdam regulas redacta est ».

les thèses de l'école wurtembergeoise. Une théorie organiciste de la tradition catholique s'élabore ici par opposition au dogme protestant de l'infaillibilité scripturaire. Elle sert de critère à des vues historiques nouvelles et à des projets de réforme[1].

Le même goût de science libre et indépendante s'affirme encore en un curieux opuscule de Gratz, alors professeur d'exégèse à la faculté wurtembergeoise[2]. Il avait déjà, trois ans auparavant, en un travail sur les interpolations de l'Épître aux Romains, indiqué ses principes et sa méthode. Il voulait expliquer ces interpolations par des raisons « internes » et non par des causes extérieures. Il entendait aller jusqu'au bout de sa recherche, dans la voie indiquée par Semler et d'autres exégètes. On peut, disait-il, admettre certaines interpolations sans compromettre la sainteté du texte biblique[3]. L'opuscule de 1817 est plus explicite encore. On accuse le catholicisme de tyranniser les consciences et d'étouffer toute vie scientifique. Ce sont là calomnies qui sont le fait de l'ignorance[4].

On invoque souvent, à leur appui, le Concile de Trente. Examinons le décret tridentin[5]. Au sein du Concile, deux partis étaient aux prises. Les uns voulaient une entière liberté, les autres une sujétion absolue[6]. On finit par adopter une solution moyenne qui imposait cependant d'étroites limites à l'indépendance individuelle. Mais ce décret est d'ordre disciplinaire et ne porte pas l'anathème. Il peut donc être modifié. Le théologien a le droit de le juger en fonction des circonstances qui l'ont produit. Le Concile craignait la ruine de l'Église et, pour la sauver, exigeait des fidèles de grands sacrifices[7]. La crise est maintenant passée. A l'heure actuelle, l'esprit de recherche scientifique s'éveille partout. On étudie la Bible avec ardeur. Le danger d'un nouveau schisme est écarté et le catholicisme n'a rien à redouter d'une exégèse libre et approfondie. Les catholiques ne comprennent pas assez, en général, l'importance de la critique biblique. Or ce n'est point la ferveur de la religiosité, mais l'étroitesse d'esprit qui provoque cette aversion à l'égard de la science. Le Divin est tel qu'il se manifeste glorieusement dans les œuvres imparfaites des hommes. Il faut donc prendre la Bible avec ses contingences et ses erreurs[8].

Cette liberté scientifique n'empêchera pas l'exégète de se soumettre à l'Église. Car il ne peut y avoir de catholicisme sans unité dogmatique. L'exégète s'inclinera donc « librement » devant cet idéal d'universalité.

1. Funk, *op. cit.*, 15. D'après une lettre du 6 avril 1816, écrite par le ministre des cultes au vicaire général, des bruits défavorables auraient couru à Rome sur l'opuscule de Drey qui traite de la confession. Celui-ci, toutefois, ne fut pas censuré.

2. *Ueber die Grenzen der Freiheit, die einem Katholiken in Betreff der Erklärung der heiligen Schrift zusteht*, Ellwangen, 1817.

3. *Ueber die Interpolationen in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer*, Ellwangen, 1814. Voir 5 : « ... den redlichen Forscher kann keine Furcht abhalten, die Wahrheit zu erforschen. Ihm gilt Wahrheit über Alles. ». Voir encore la Préface, III-IV.

4. *Ueber die Grenzen*... 3.

5. Sess. IV. Il s'agit ici du texte : « Præterea... puniantur ». (Voir Ph. Schaff, *The Creeds of Christendom*, II, 83).

6. *Ueber die Grenzen*..., 5-6.

7. *Id.*, 11. Voir encore 20-21.

8. *Id.*, 13-14. On invoque ici l'exemple de R. Simon.

Le dogme est indépendant à l'égard des textes sacrés. C'est pourquoi l'exégète catholique est, au fond, moins gêné que l'exégète protestant[1]. La tradition complète et éclaire l'Écriture. Autre chose est utiliser un passage biblique pour l'élaboration de tel ou tel dogme, autre chose en rechercher le sens littéral[2]. L'interprétation de l'Église n'est pas liée à la lettre. Elle rattache les passages les uns aux autres et détermine le dogme en fonction de la tradition vivante, non en vertu de principes herméneutiques. Elle fait ainsi dire aux textes plus que n'en dit la lettre exacte. Si l'Église honore et favorise le labeur de l'exégète, celui-ci, en retour, respecte cette Église qui le conduit plus loin que la lettre souvent obscure. A lui de montrer qu'en effet la lettre ne donne jamais par elle-même ce que l'Église sait en extraire[3]. Vouloir imposer à l'exégète catholique d'autres restrictions, c'est méconnaître l'esprit du catholicisme originel (*Urcatholicismus*)[4]. Le dogme chrétien est une réalité vivante et positive. Seule la tradition dynamique peut être norme de l'exégèse sans compromettre sa liberté[5].

Ce sont là les idées maîtresses que Möhler développera magnifiquement en 1825. En attendant il faisait, sous la direction des premiers théologiens wurtembergeois, ses études universitaires. Son enfance n'avait pas été facile[6]. Né en 1796 à Igersheim, il avait songé de bonne heure à faire de sérieuses études. Mais le père avait longtemps résisté, la famille étant pauvre et nombreuse. C'est en 1809 seulement que Möhler put aller à Mergentheim où la récente suppression de l'Ordre germanique avait provoqué la destruction d'écoles florissantes. Triste institution que le collège de Mergentheim à cette époque! Möhler y passa quatre ans sans résultats brillants. En 1813 il se décida pour la prêtrise et suivit à Ellwangen, pendant deux ans, les cours de philologie et de philosophie au gymnase de la ville[7].

En automne 1815 il entrait à l'université d'Ellwangen. Il y fit de bonnes études. Il paraît cependant probable qu'il traversa à cette époque une crise morale, voulut changer de carrière et étudier le droit. Le fait, sévèrement interprété par certains historiens, est considéré par eux comme une conséquence de la défectueuse éducation scientifique et religieuse que les étudiants recevaient à Ellwangen. Il s'explique suffisamment de lui-même. Les temps étaient alors difficiles et l'on avait grand peine à trouver les prêtres nécessaires[8]. De 1817 à 1818, Möhler termine à Tubingue ses études de théologie. Il lui restait à les

1. *Ueber die Grenzen...*, 17.
2. *Id.*, 21-22. Gratz défend ici le catholicisme contre les attaques de Marheinecke (*System des Katholizismus*, Heidelberg, 1810-1813).
3. *Id.*, 22-26.
4. *Id*, 30.
5. *Id.*, 32-36.
6. Wörner-Gams, *op. cit.*, 2-12. Voir surtout le livre de Knöpfler qui corrige W. G. sur les points essentiels.
7. Knöpfler, *op. cit.*, 1-6. Voir aussi 11 et note 1 de la même page.
8. Kihn, *J. A. Möhler, ein Lebensbild...*, 5 et Knöpfler, *op. cit.*, 15-16. Ce dernier réfute très nettement les assertions de Kihn. — Voir encore Wörner-Gams, *op. cit.*, 12.

compléter par un stage au séminaire de Rottenburg. Il y entra le 1[er] novembre 1818[1].

3. Les années 1818-1820 marquent une date en l'histoire de la pensée catholique allemande. Un catholicisme nouveau se constitue, qui va sans tarder se créer une théologie. Dans le nord rhénan et westphalien, tandis qu'avec la mort de Stolberg le cercle de Munster achève de se désagréger, Hermes publie à Bonn son « Introduction philosophique » (1819) A Mayence, la même année, Liebermann fait paraître son manuel et le « Katholik » débute en 1820. Dans le Sud, au moment où prend fin le mouvement créé par Wessenberg et Sailer, les éléments qui, à partir de 1826, formeront l'école de Munich, entrent en scène. C'est vers 1819 que Görres se tourne vers le catholicisme et que Baader commence à donner à sa théosophie un aspect plus théologique. C'est enfin à partir de 1818 que Günther indique, en ses premiers articles, les idées maîtresses de son futur système. Cette renaissance théologique se prépare simultanément dans toutes les régions catholiques de la Confédération.

Les professeurs de Tubingue la saluent avec enthousiasme. Ils veulent y voir, par reconnaissance, l'œuvre de gouvernements habiles et bienveillants. Mais ils en devinent la cause véritable, cette collaboration féconde qui s'est établie entre la spéculation et les sciences positives[2]. Certes, pareille ardeur intellectuelle n'est pas un fait nouveau parmi les catholiques. La scolastique et la grande époque dominée par les noms de Leibniz et de Stattler en sont la preuve. A l'heure actuelle, toutefois, une vraie « révolution » s'est produite dans le domaine des idées. Les catholiques l'ont admirablement comprise. Ils tentent, avec autant de succès que les protestants, de fonder leur théologie sur une base solide, d'en faire un « système » organique, de la reconstruire au moyen de l' « Idée », sans compromettre l'autorité du dogme[3]. Et l'on accueille ici avec un égal empressement, à l'heure où les partis théologiques s'ignorent encore avant la mêlée prochaine, les tentatives de deux écoles aussi différentes que celles de Landshut et de Bonn[4].

La faculté wurtembergeoise entre elle-même dans le mouvement. Elle fonde sa revue, réorganise les études théologiques, élabore un programme.

En 1819 paraît le premier volume de la « Tübinger Quartalschrift ». Une brève annonce en indiquait la raison d'être, la composition et la tendance[5]. Les revues sont trop rares dans l'Allemagne catholique. Elles sont un instrument indispensable. Elles mettent au point les questions à l'ordre du jour, font connaître les livres nouveaux, éveillent et entretiennent parmi les fidèles l'esprit de recherche, le goût de la science, le

1. Knopfler, *op. cit*, 16-17 et 17-23 où sont encore réfutées certaines assertions de Wörner Gams, *op. cit.*, 10-12, au sujet de ce séminaire.
2. *T. Q.*, 1819, 24-25.
3. *Id.*, 25.
4. *Id.*, 26, et *T. Q.*, 1820, 28.
5. *T. Q.*, 1819, 3-7. L'annonce est datée du 7 juillet 1818. Elle est signée de Gratz, Drey, Herbst et Hirscher.

sens du véritable christianisme. Les événements contemporains sollicitent l'attention de tous. Le présent est plein de promesses et il faut, en créant une littérature catholique, assurer leur réalisation dans l'avenir[1]. La revue aura donc un double caractère. Elle sera, tout d'abord, une revue de théologie historique, dogmatique et pastorale qui, à côté d'articles de fond, rendra compte des principaux ouvrages catholiques ou protestants récemment parus. Elle sera ensuite une sorte de « Magazine » pour l'histoire moderne de l'Eglise. Elle amassera de précieux matériaux en publiant des bulles, des textes de lois, des lettres pastorales et des documents de toute sorte. Elle essaiera surtout de dissiper les préjugés qui, à l'heure actuelle, faussent l'opinion publique sur le catholicisme. Son esprit sera un esprit de modestie et de liberté. Etant donné l'état des partis religieux en Allemagne, les rédacteurs éviteront toute étroitesse sectaire. Ils serviront uniquement la vérité. Pour que lumière se fasse, tous les aspects d'un problème doivent être étudiés, toutes les opinions doivent être aux prises. Pas de progrès intellectuel sans ardente fermentation d'idées[2]. Tout avis pourra donc, en la revue, être présenté et provoquer l'examen, à la seule condition d'être émis sans acrimonie. Les rédacteurs sauront, d'autre part, demeurer fidèles et respectueux envers l'autorité de l'Eglise et sa tradition. Mais ils se garderont de tout « pédantisme », de tout conservatisme jaloux. Ici s'exprime, en termes clairs et simples, le libéralisme de l'école. On entrevoit dès maintenant à quelles qualités et à quelles habitudes la revue devra son succès et sa longue durée. De toutes les revues théologiques fondées à cette époque par les catholiques allemands, elle est la seule qui ait subsisté jusqu'à aujourd'hui[3].

Les professeurs de Tubingue appliquent ensuite des principes modernes à l'organisation des études. En son « Introduction » de 1819, Drey proclame la nécessité absolue d'une culture générale pour le théologien catholique[4]. Les études théologiques ne prennent tout leur sens et toute leur portée que placées en un vaste cadre qui les dépasse. L'étudiant saura les langues anciennes, l'évolution des religions et l'histoire de la philosophie. Il apercevra ainsi le lien qui rattache ses études particulières à l'ensemble des sciences. Les cours seront organisés suivant les normes déjà indiquées par Schleiermacher en 1810[5]. Drey définit comme le théologien protestant cet organisme vivant que doit être une encyclopédie. Si l'étudiant ne peut acquérir pendant ses années d'université une vaste érudition, du moins peut-il parvenir à une « vision claire » de la science « totale »[6]. Les anciennes encyclopédies sont insuffisantes. Elles se con-

1. *T. Q.*, 1819, 3-4.
2. *Id.*, 6.
3. Voir l'article de Schanz, *T. Q.*, 1898, 6. Il remarque que presque tous les articles de la revue ont été écrits par les rédacteurs. Il ajoute « Darum erklärt sich, dass die leitenden Gesichtspunkte der katholischen Fakultät in ihrem Organ verkörpert wurden... » Sur la question de l'anonymat des articles dans les années 1819-1831, voir la bibliographie.
4. *Kurze Einl.*, 58-59. Voir aussi la préface, VI.
5. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin, 1810.
6. Drey, *Kurze Einl.*, 71 : « Was während der kurzen Zeit eines akademischen Kursus

tentent d'énumérer les diverses parties de la science sans les grouper autour d'un centre. Elles sont faites en vertu d'une conception « mécaniste » des choses. Il faut partir de ce principe que la science est un « tout », qu'elle doit être exposée en l'agencement naturel de ses parties. Il faut éviter à tout prix l'absence de plan, l'arbitraire (Zufälligkeit)[1]. La méthode doit être « systématique ». Un « système » n'est pas seulement un ensemble de propositions qui s'engendrent logiquement les unes les autres; c'est avant tout un « organisme »[2]. Ces vues sont conformes aux idées maîtresses de la philosophie nouvelle[3]. Drey ne se trompe pas. Schelling, en 1803, et Schleiermacher, en 1810, avaient utilisé l'organicisme romantique au profit d'une rénovation du travail scientifique[4]. La tâche de la théologie, ajoute Drey, est d'exposer le christianisme « total » en fonction des autres systèmes religieux et en son essence propre. L'organisme théologique a pour centre une « Idée » qui participe à la fois du « réel » et de « l'idéal », se trouve dans les faits et en la raison, contient « die ganze religiöse Anschauung ». C'est la vision messianique juive dépouillée de son revêtement national et politique, l'Idée du « Royaume de Dieu » mise par Christ en pleine lumière et réalisée dans l'Eglise universelle[5]. La théologie historique dira ce qui est, décrira le christianisme comme donnée positive. La théologie scientifique systématisera ces données, les groupera autour de l'Idée centrale, fondera le christianisme catholique en la raison[6]. On parvient ainsi à distinguer l'essence des parties accessoires ou caduques. On évite tout conservatisme exagéré et tout esprit d'innovation qui tendrait à dépouiller le catholicisme de ses attributs constitutifs. On tient « die glückliche Mittelstrasse »[7].

C'est en ce cadre que le premier article de la revue place le catholicisme tout entier. Il exprime adéquatement la vision romantique du catholicisme considéré comme société religieuse, organisme parfait, expression suprême du christianisme éternel[8].

Le fait central est la révélation, plan réalisé par Dieu en l'Humanité. Ce plan est un tout organique qui se développe progressivement dans l'histoire. C'est la conception lessingienne élargie par le mysticisme roman-

erreicht werden kann, ist die Kenntnis der organischen Gestaltung des Ganzen der Wissenschaft ». En 1826, au moment où se fonde l'école de Munich, Döllinger emet des vues semblables. Voir Friedrich, *Döllinger*, I, 191.

1. Drey, *Kurze Einl.*, Préface, IV-V. Voir encore 209 : « Hier kommt alles... darauf an, dass man das gegebene Christenthum der Form der Zufälligkeit zu entreissen... weiss. »

2. *Id.*, Préf., V-VI, VI-VII. Voir encore 48-51.

3. *Id.*, 56.

4. *Id.*, 55 et la note 6, où Drey cite ses sources et, entre autres : Herder, *Briefe das Studium der Theologie betreffend* et *Entwurf der Anwendung dreyer akademischen Jahre für einen jungen Theologen*; Schelling, *Methode des ak. Studiums*, etc. — Voir encore 58-59.

5. *Id.*, 166, 168-169, 207-213, 35-36, 38.

6. *Id.*, 39-41, 150-151, 42-45, 27-28. Voir aussi *T. Q.*, 1819, 9.

7. *Kurze Einl.*, 214-216.

8. *T. Q.*, 1819 : « Vom Geist und Wesen des Katholizismus », 8..., 192..., 369..., 539... L'article est probablement de Drey. Le style rappelle exactement celui de l' « Introduction ». Voir en part. 153 de cette dernière, où le sujet de l'article est nettement indiqué.

tique[1]. En lui-même, le christianisme est un organisme vivant qui a son essence propre et la maintient au cours du processus historique. De toutes les confessions qui se disent chrétiennes, la seule authentique est celle qui conserve cette essence et continue le christianisme originel (*Urchristenthum*). C'est le catholicisme. Sa tradition n'est pas un code fixé pour toujours, mais un ensemble complexe qui ne cesse de se développer. Les autres confessions n'aboutissent qu'à l'Eglise nationale ou à la secte. De même que le Moi se saisit en sa réalité intime par la conscience qu'il a de son existence, de même la tradition catholique se voit, par un acte d'intuition immédiate, en l'identité de ses états successifs. Germe primitivement déposé par Dieu au sein de l'Humanité, elle épanouit peu à peu ses virtualités[2]. Ainsi le catholicisme nous rend « présent » le christianisme originel. Tout le reste est hérésie et se trouve en dehors de ce courant vital qui en est issu. Le catholicisme est vivant parce que, comme la vie elle-même, il se meut entre les contraires opposés. L'hérésie est cause de mort spirituelle parce qu'elle fixe un des aspects de la vie chrétienne et le sépare de l'organisme intégral. Contemplation purement philosophique ou hérésie orientale, critique savante, superstition de la lettre ou hérésie occidentale, ces deux erreurs ont la même racine : un subjectivisme incapable de voir les réalités en leur organique complexité. Seul le catholicisme concilie la spéculation, la critique et la piété. Par sa lutte contre l'hérésie, il prend conscience de lui-même[3]. Voici bien cette conception romantique du monde qui confère aux corps sociaux organisés les attributs de l'individualité, les définit en fonction des autres, en leur persévérance dans l'être et leur applique, comme aux personnes, la morale de l'énergie intérieure. — Le catholicisme satisfait tous les besoins religieux. Il contente la Foi en soumettant la raison aux Idées chrétiennes, l'Amour en rendant la volonté librement obéissante envers Dieu[4]. Il agit puissamment sur les âmes par un culte où l'élément sensible, revêtement du mystère divin, le rend présent et reproduit incessamment le fait religieux central : l'union de l'Humain et du Divin[5]. S'il répond aux exigences subjectives de la religiosité, il affirme l'objectivité de la religion par l'Eglise universelle, doublement une en l'Esprit Saint et en la Papauté[6]. Tout en elle est ordonné avec sagesse, en vue de fins déterminées. Elle est, malgré son apparente rigidité, infiniment souple, accommodant ses formes traditionnelles aux nécessités des milieux et des époques. La contrainte n'est point de son ressort. Ses membres sont libres. S'ils se soumettent à elle,

1. *T. Q.*, 1819, 9-10.
2. *Id.*, 10-18. Voir en part. 14.
3. *Id*, 14 et 22 en part. « ... zwischen diesen beyden Extremen hält der Katholicismus das Wesen und die Form des Christenthums in einem einzigen Bilde unveränderlich fest, welches Bild eben seine Geschichte ist, ein lebendiges und ununterbrochenes Ganzes durch die ganze christliche Zeit ausgebreitet. »
4. *Id.*, 196-210.
5. *Id.*, 369-391. Voir en part. 377 : « Der Cultus des Katholizismus ist gleichweit von allen.... Extremen entfernt, darum geeignet, innige und ächte Religiosität in den Gemüthern zu erwecken. »
6. *Id.*, 566-567.

c'est en vertu de la mission suprême qui lui incombe en l'Humanité. L'autorité du prêtre lui vient de sa fonction[1].

Tel est, en 1819, le véritable « programme » de l'école. De 1819 à 1840 elle en réalise tous les points essentiels de manière assez représentative et achevée pour qu'il soit possible, en l'étudiant, de tenter une analyse complète du romantisme catholique.

1. *Id.*, 563-564, 569-570. Voir en part. 564 : « Diess historische Bild liegt geschichtlich vor uns, es ist das Bild eines lebendigen Seyns und Wirkens, kein abstrakter Begriff, es ist das Bild des lebendigen Seyns und Wirkens einer Verbindung von Menschen... zu religiösen Zwecken.... »

LIVRE PREMIER

LES AFFIRMATIONS DU THÉISME CHRÉTIEN

PREMIÈRE PARTIE

L'IDÉALISME ROMANTIQUE ET LA NOTION CATHOLIQUE DE RÉVÉLATION

La religion est essentiellement révélation de Dieu à l'Humanité. Cette affirmation est commune à tous les théologiens wurtembergeois. Il s'agit de savoir comment ils conçoivent : 1° la nature et la nécessité de cette révélation ; 2° ses manifestations élémentaires, miracle externe, miracle interne ou inspiration, miracle historique ou Église universelle ; 3° l'attitude de la raison humaine à son égard et la constitution d'une théologie. Le problème central étant celui des rapports entre le naturel et le surnaturel, la théologie romantique cherche, en chacun de ces trois domaines, à distinguer ces deux réalités sans les séparer, à les unir sans les confondre.

CHAPITRE I

RELIGION ET RÉVÉLATION

Le christianisme catholique distingue deux révélations : une révélation « primitive » ou création continuée, une révélation « seconde » ou rédemption rendue nécessaire par le mal qui, né d'un abus de liberté, compromet l'harmonie universelle. Le rapport entre le naturel et le surnaturel est commun à ces deux révélations. Elles sont, au même titre, manifestations phénoménales du Noumène divin qui est Principe de l'univers. La surnature agit de manière permanente sur la nature et en respecte toujours la constitution fondamentale. En face des deux révélations, l'homme garde son libre arbitre intégral. Mais tandis que la première est normale, la seconde a pour but de redresser la nature corrompue par le péché et de rétablir le rapport originel. Si le dualisme

chrétien et sa notion de liberté sont ici maintenus, ils apparaissent, en vertu même des tendances monistes et déterministes de l'idéalisme romantique, sous forme singulièrement atténuée.

I. Drey définit, dès 1819, la religion normale ou révélation primitive.

1. Toutes choses sont organiquement liées. On peut dire de toute réalité qu'elle se meut en sa sphère propre, est en relation de réciprocité avec les autres, a son fondement ultime en l'Absolu (*Urgrund*) qui, obscurément senti ou clairement connu, est condition de toute certitude. Voici l'universalisme de composition en son expression la plus simple et la plus abstraite[1].

Cette constitution organique de l'univers se présente sous deux aspects. Dans le monde de l'inconscient, elle est loi rigoureuse, convergence forcée de toutes les parties vers un centre commun. Chez les êtres doués de conscience, elle se manifeste comme libre religion. L'homme a simultanément la révélation de son individualité, des individualités semblables à la sienne et de Dieu. Il saisit Dieu en se saisissant lui-même. Il ne « prouve » pas Dieu; il le « sent » en se sentant soi. Le sentiment de dépendance et celui de liberté sont corrélatifs. Ainsi l'expérience religieuse, sous sa forme primitive, est d'ordre à la fois individuel et social. La religion est objective en ce qu'elle exprime, avant tout sentiment et toute connaissance, le lien qui unit les parties de l'univers entre elles et l'univers à Dieu. Elle est subjective, puisque l'homme l'appréhende par le sentiment et la connaissance. Le premier de ces caractères nous la présente en son essence immuable et servant à l'homme de point de repère ou d'orientation. Le second nous fait comprendre pourquoi elle est soumise aux variations et aux erreurs. Par elle les individus prennent conscience de leur commune origine et de la solidarité universelle. Voici l'idée de « catholicité » dépouillée de ses formes contingentes, renouvelée et agrandie par l'organicisme romantique[2].

L'essence de la religion est donc, pour ce néomysticisme, liberté en l'obéissance et obéissance en la liberté. Elle est harmonie entre l'individu et le Tout. Le fait primordial de la vie humaine est sa « dépendance » à l'égard de l'ordre universel. Il se traduit par une nostalgie « sui generis » qui pousse l'homme à se conformer aux lois de la Vie et exprime le meilleur de lui-même. Loin de restreindre sa liberté, cette conformité lui donne, au contraire, son maximum de puissance. La religion est attirance et amour[3]. Elle est dans le monde spirituel ce que l'attraction universelle est dans le monde corporel. Il y a analogie foncière et constant parallélisme entre les lois immuables de la nature et les impulsions (*Regungen*) religieuses du cœur humain. Pour l'âme dépouillée de tout égoïsme (*Eigenwillen*), la nature prend un aspect nouveau. Elle ne fonctionne pas sous l'action d'une contrainte extérieure, mais en vertu d'un nisus sacré qui la

1. *Kurze Einl.*, 1-3. Voir en part. 2. Drey veut mettre en évidence « die Gebundenheit aller Dinge ».

2. *Id.*, 3-4. Möhler, *Einheit in d. K.*, 236. L'Idée de l'Église catholique est « die organische Verbindung aller Theile zu einem Ganzen ».

3. *Kurze Einl.*, 6. La religion est « Gebundenheit an ein Höheres..., Trieb und Anforderung zu einer freywilligen Unterordnung..., Zug der Liebe... »

travaille du dedans et la porte à la moralité. Comment l'âme n'obéirait-elle pas avec joie aux appels de l'Amour divin, quand elle se sent ainsi attirée et sollicitée tout à la fois [1]?

Ces formules encore vagues et abstraites impliquent virtuellement toute une critique de l'ancienne théologie. A l'interprétation extrincésiste du fait religieux, on opposera cette affirmation que la religion n'est pas donnée à l'homme du dehors et ne s'acquiert pas uniquement par des moyens pédagogiques. Contre l'intrinsécisme, on dira que l'homme ne peut tirer par réflexion pure toute sa religion de lui-même. Ces deux interprétations sont jugées fausses parce qu' « absolues ». Il faut les concilier. L'éducation purifie et enrichit la religion individuelle; mais, pour trouver Dieu, l'homme doit descendre en son être [2]. — La religion n'est pas non plus une philosophie. Elle est une réalité positive d'ordre psychologique et historique. Mais elle n'est pas cependant positivité pure. Voici encore deux vérités relatives qui, unies, donneront la vérité totale. La religion, réalité psychologique et historique, tend à s'exprimer en représentations claires, en concepts et en idées. Le vrai « système » religieux est un ensemble idéologique qui, sous forme purifiée et agrandie, nous donne la projection de la religion concrète sur le plan de la pensée [3].

En cette conception se retrouvent les éléments essentiels de la philosophie religieuse romantique : l'organicisme schellingien, la « Physique » nouvelle de Novalis, la théorie spiritualisée de l' « Uroffenbarung », le sentiment de « dépendance » qui, deux ans plus tard, allait apparaître comme pivot de la reconstruction de Schleiermacher, enfin cette élaboration de la religion concrète par le « concept » et l' « idée » qui constitue le fond de la dogmatique hégélienne. On saisit ici sur le vif l'extraordinaire unité intellectuelle de cette époque [4].

2. Cette théorie de la religion normale, Drey la complète en son « Apologétique » par des vues plus nettes, par une psychologie du sentiment religieux et par une philosophie de la création en ses rapports avec la révélation [5].

Drey précise ce qu'il entend par « dépendance » de l'homme à l'égard de Dieu. Ce terme implique un dualisme fondamental qu'il faut définir avec circonspection [6]. Ce dualisme n'est pas absolu. L'Humain et le Divin sont deux réalités qu'il faut distinguer sans les séparer et unir sans les

1. *Kurze Einl.*, 6-7. L'âme ne peut considérer sa nostalgie « als etwas (ihr) von aussen Angethanes ».
2. *Id.*, 4-5.
3. *Id.*, 5.
4. Voir en part. l'opuscule de Staudenmaier intitulé *Christenthum und christliche Weltansicht*, 1826-1828 environ. (Cité par Lauchert, en son livre sur Staudenmaier, 490-493). Voir par exemple 493 où Staud. célèbre l' « immortel » Novalis et le « génial » Schelling. — Voir encore *T. Q.*, 1826, 237...; 1828, 159..., 511..., 668... — Voir surtout Schelling, *Phil. Unters. üb. das Wesen der menschlichen Freiheit*... (1809).
5. *Apol.*, I. 73... L'ouvrage, paru en 1837, est le résultat des cours faits par Drey de 1814 à 1828. Nous citons d'après la 2ᵉ éd. (1844). — Voir 106 où Drey reproche à son exposé de 1819 d'être encore trop vague; il veut ici le perfectionner.
6. *Id.*, 76.

confondre. On les mettra donc idéologiquement en rapport constant de réciprocité et de collaboration. Si, d'une part, l'homme dépend de Dieu, Créateur et Providence immanente au monde, l'Idée de Dieu, d'autre part, prend forme humaine. L'action divine respecte les lois constitutives de notre nature[1]. Jamais l'Humain ne s'anéantit devant le Divin. Quoique distincts, l'Humain et le Divin se conditionnent mutuellement par un phénomène indicible de compénétration. L'acte de connaissance en est la preuve. L'homme ne saisit Dieu qu'en prenant conscience de soi. L'acte de volonté nous montre aussi que l'homme ne s'affirme jamais sans se sentir dépendant de la loi morale ou volonté divine[2]. C'est par là que la religion est un « fait » permanent en son essence et multiple en ses manifestations[3].

Une analyse approfondie du sentiment religieux mettra cette vérité en lumière. L'âme humaine est un organisme complet. Ses puissances diverses sont si étroitement liées que toute action exercée sur l'âme a sa répercussion sur elles toutes. La religion pénètre donc l'homme total et met en branle simultanément toutes ses énergies. En sa virtualité nouménale, elle est sise au plus profond de l'être, dans le « Gemüt », en ce domaine mystérieux où la vie spirituelle est immédiate et indifférenciée. Elle s'épanouit alors en la conscience. Elle est tout d'abord sentiment vague, pressentiment obscur et incapable de se faire de son objet une représentation nette. Puis elle gagne les régions de la pensée claire où elle s'organise en concepts et en idées, se pénètre de lumière (*sich verklärt*) et finit par constituer une vision idéologique (*Anschauung*) à formes arrêtées (*gestaltet*), vision qui participe du réel puisqu'elle exprime un sentiment concret, de l'idéal puisqu'elle le traduit en idées. De là les mythes et les systèmes religieux. Elle agit enfin sur la volonté en élevant la loi morale au rang de volonté divine. Sortant alors du milieu individuel, elle devient fait social, culte et Église universelle, reliant organiquement les hommes entre eux et libérant la civilisation de ses attaches purement locales ou nationales. La religion est ainsi à la fois l'expérience individuelle la plus profonde et le fait social le plus compréhensif[4]. Et l'on entrevoit, dès maintenant, que cette conception est assez souple pour mettre à profit les thèses essentielles de la théologie schleiermachérienne, de l'hégélianisme et de la tradition catholique.

La religion est tendance impérieuse à réaliser en l'homme et dans le monde l'« Image divine ». Ce terme revient incessamment dans les œuvres des théologiens wurtembergeois, comme en toute l'idéologie mystique de l'époque. Cette Image prouve notre origine divine et ne peut s'expliquer que par la création. Le Divin et l'Humain, ces deux réalités distinctes en relation constante de dépendance et de réciprocité, peuvent

1. *Apol.*, I, 77.
2. *Id.*, 77-80.
3. *Id.*, 73. Le fait religieux est « sich selbst tragend und erhaltend, sich aus sich selbst bildend und verjüngend ».
4. *Id.*, 81-91. Voir aussi Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 245-248.

être considérés comme ayant été, en un état primitif que rend possible l'aséité divine, unis et confondus [1]. C'est en l'acte de création que le « Créateur » et la « Créature », Dieu et l'Homme, se distinguent dans le temps. Ici apparaît la vérité relative des théories orientales sur l'émanation ou de la réminiscence platonicienne. Mais tandis que ces philosophies, et avec elles la plupart des systèmes modernes, versent dans le panthéisme, l'exposé biblique de la création évite ce redoutable écueil. Seule, en effet, la création rend compte du mystère religieux primordial. Seule elle nous permet de maintenir, avec une égale énergie, l'union intime et la différence essentielle entre l'Humain et le Divin. C'est là, en ses linéaments généraux, l'interprétation romantique de la création. On la considère comme l'expression de ce fait universel que l'Humain est distinct du Divin, se pose en face de lui comme réalité qui a son existence propre, mais doit en même temps se « conformer » au Divin dont elle s'est différenciée en l'acte de création primitif.

Nous voici à l'époque où la théologie catholique tout entière lutte contre le panthéisme contemporain et fait un effort prodigieux pour concilier l'idéalisme romantique et le dualisme chrétien. Kuhn insiste sur la nécessité absolue d'éviter le panthéisme par une théorie cohérente de la création. Il répète avec Günther, mais en atténuant le dualisme qui caractérise le système du philosophe viennois, que la conscience de soi ne peut s'expliquer que par le fait de la création, que l'esprit humain, en prenant simultanément conscience de lui-même et de Dieu, connaît ces deux réalités comme « essentiellement » différentes [2]. La production touffue de Staudenmaier est presque toute consacrée à ce problème [3]. Le panthéisme identifie Dieu ou Unité nouménale avec le monde ou totalité phénoménale. Dieu est le Tout, l'Unité s'épanouissant en multiplicité. Dieu sans le monde n'est pas Dieu [4]. Cette conception anéantit ainsi la notion de causalité absolue et de liberté et n'admet que la cause se développant par nécessité dialectique en ses « moments » successifs [5]. Le monde n'est à ses yeux qu'un vaste organisme spirituel où l'esprit s'absorbe en l'activité totale des existences relatives et qui n'a point au-dessus de lui, pour le créer et le conserver, un Dieu personnel. Le panthéisme logique transforme l'unité logique en unité métaphysique. Le panthéisme dynamique hypostasie l'unité organique et considère les forces diverses comme moments de la vie totale [6]. Ici pas de Dieu vivant, pas de Père dans les cieux. Le théisme chrétien ne confond Dieu ni avec la raison impersonnelle ni avec le monde. Dieu est Dieu sans le monde. C'est le

1. Drey, *Apol.*, I, 103.
2. *T. Q.*, 1839, 395-397. Voir aussi le livre sur Jacobi, Préface, IV-V.
3. Les textes essentiels sont : 1° L'article sur le Théisme et le Panthéisme, *Giess. Jahrb.*, I, 323-325 et 330-337; 2° *Phil. d. Chr.*, 9-82; 3° le livre sur Hegel, 150-167. Voir en part. 33 : « Der Gegensatz zw. Panth. u. Theism. ist so ziemlich der ausschliessliche Gegenstand der Philosophie geworden. »
4. *Giess. Jahrb.*, I, 332-333. — *Hegel*, 160-161.
5. *Ph. d. Chr.*, 25-26 et note 1), 26. Voir aussi « Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes », *Giess. Jahrb.*, II, 251-369.
6. *Giess. Jahrb.*, I, 332; *Hegel*, 157-159.

principe de l'aséité divine [1]. L'esprit divin dépasse en compréhension les Idées que Dieu donne à réaliser aux individus [2]. Le rapport de cause à effet est un rapport de liberté et d'amour, non de nécessité. Dieu crée le monde librement et par amour [3]. La création n'est pas le développement « naturel » de la Divinité. Dieu crée « ex nihilo ». En d'autres termes, la créature n'est pas de la substance divine; en créant, Dieu ne se crée pas lui-même [4]. Ainsi le Principe du monde est la libre Volonté divine qui ne fait qu'un avec la Sagesse divine. La vraie métaphysique, celle de l'Écriture sainte, nous montre que la Sagesse absolue de Dieu n'est point identique à la Sagesse qui est le partage de la Créature. S'il est vrai que la Sagesse divine se révèle à l'homme par la création, la conservation du monde et certaines manifestations extraordinaires, la connaissance humaine n'en demeure pas moins relative et fragmentaire. Car la Sagesse immanente au monde est « créature » de Dieu [5].

Cette conception théiste du rapport qui doit exister entre Dieu et le monde est la projection sur le plan théologique de cette théorie romantique de la connaissance qui veut unir sans confondre et distinguer sans séparer [6]. On veut montrer en définitive, tout en se gardant de l'interprétation panthéiste, que la religion a son origine en l'esprit humain et que rien n'est plus « intérieur » que Dieu. Pressentie par les anciens, cette vérité a été mise en pleine lumière par le christianisme. De là cette définition générale de la religion donnée par Drey : « das durchgängige und lebendige Bestimmtseyn des Menschen durch das Gottesbewusstseyn [7]. » L'homme n'a pas uniquement de vagues dispositions religieuses (*Anlagen*). Il possède l'Image divine qui, malgré son universalité, implique organisation, système, lignes arrêtées d'une religion déterminée qui est le catholicisme [8]. La définition de Drey apparaît ainsi comme une variante catholique de celle de Schleiermacher.

De là le lien qui rattache la religion à la révélation. Ces deux termes ont, au fond, même signification. Le second est cependant le plus expressif et le plus compréhensif [9]. Cette Image divine que recèle l'âme humaine est un germe vivant susceptible d'enrichissements infinis et d'une évolution progressive qui est, comme toute évolution, soumise aux lois de la conscience en général. De quelle manière celle-ci se développe-t-elle? En

1. *Ph. d. Chr.*, 308-309.
2. *Giess. Jahrb.*, I, 323-325, 336-337; *Hegel*, 150-151, 166; *Ph. d. Chr.*, 21-22.
3. *Giess. Jahrb*,, I, 334-337; *Hegel*, 150-151, 164-165; *Ph. d. Chr.*, 310-312.
4. *Giess. Jahrb.*, I, 323-325; *Hegel*, 153-154, 158-159; *Ph. d. Chr.*, 10-11, 299-303.
5. *Ph. d. Chr.*, 1-5, 13-14, 19-20, 26. Voir en part. 28 sur le rapport entre la Sagesse absolue de Dieu et la Sagesse créée. Staudenmaier veut découvrir dans les écrits juifs les principes essentiels du théisme chrétien et utilise des livres que la théologie protestante déclarait alors apocryphes. Voir sur cette question *Ph. d. Chr.*, Proleg. XI-XIII; 6-7; 29, note 1; 30, notes 1 et 2; 65-67, note 6 et 66-70.
6. Voir par exemple Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 80-81 : « Dazu gehört nun, im Erkenntnisprocesse..., ebenso zu trennen als zu verbinden. »
7. *Apol.* I, 110. Voir aussi 101.
8. *Id.*, 110-111.
9. *Id.*, 281-282, Voir aussi l'Introd. de 1819 où Drey disait déjà de la revelation qu'elle est « von Anfang her » et « sie dauert fort und kann nie enden » (10).

l'acte de connaissance, l'esprit est « refoulé » en soi par une puissance qui le dépasse, s'impose à lui et le limite : le Non-Moi [1]. Cet acte primitif se reproduit incessamment et avec une intensité croissante. L'homme subit sans trève les influences du Non-Moi qui, peu à peu, lui fait découvrir simultanément le monde intérieur et le monde extérieur [2]. Or la révélation divine est à la conscience religieuse ce que la réalité objective est à la conscience en général. La conscience religieuse ne peut se faire et se développer que sous l'action permanente de manifestations qui s'imposent à elle. Cette révélation extérieure, représentation objective du Divin, nous fait voir dans le monde l'Image divine qui est en nous. Entre la Nature, l'Histoire et nous, il y a action et réaction. L'Image divine extérieure éveille et sollicite celle qui sommeille en nous; l'Image divine intérieure révèle à l'homme celle qui s'épanouit en la Nature et l'Histoire ou, comme dit Drey, « in lautere Wirklichkeiten [3] ».

Il est donc nécessaire de distinguer, sans toutefois les séparer, la création proprement dite et la révélation qui se fait au sein de la création [4]. Le grand mystère, le miracle primordial, c'est que le surnaturel crée le naturel. Mais rien, pas même la création, ne se fait sans évolution progressive. L'inorganique a précédé l'organique, la plante l'animal et l'animal l'homme. Le miracle unique de la création se manifeste à nos yeux avertis en miracles successifs et « organiquement » enchaînés. Le Sabbat divin mettra fin à ce processus créateur. Mais la Nature, pour vivre sa vie propre et continuer l'œuvre commencée, aura besoin de l'intervention divine. Sa collaboration avec le surnaturel sera permanente. Restreindre l'activité divine à la création serait tomber dans le naturalisme le plus dangereux. C'est précisément la révélation qui continue la création primitive. On évitera, pour s'en faire une idée juste, toute terminologie d'ordre purement mécanique ou même dynamique. C'est une réalité éminemment « spirituelle » qui agit du dedans, pénètre toutes choses et accomplit dans le monde des actes organiquement liés [5]. Elle est apparition de faits nouveaux qui s'insèrent en la Nature créée. La seule différence qui sépare les créations ultérieures de la création primitive, c'est que, si cette dernière s'est faite « ex nihilo », les autres portent sur une réalité déjà existante.

C'est là une tentative curieuse de conciliation entre la notion chrétienne

1. *Apol.*, I, 113-121.

2. *Id.*, 121. L'homme se développe « an einer äusseren Anschauung ».

3. *Id.*, 121-128. Voir en part. 122-123 où Drey définit la révélation extérieure : « äussere, das Göttliche objectiv zurückstrahlende Erscheinungen und Anschauungen ». Voir Kuhn, *T. Q.*, 1832, 423-424, 431-432; Möhler. *Ges. Schr.*, I, 350-351 ; Staudenmaier, *T. Q.* 1830, 334-335; *Scot. Erig.*, 309; *Giess. Jahrb.*, II, 195.

4. En fait, Drey les identifie. Voir *Apol.*, I, 170. « Wir setzen die Offenbarung ihrem Wesen nach als identisch mit der Schöpfung und den Begriff der ersten als identisch mit dem der andern ».

5. *Id.*, 185. Les formules organicistes abondent ici. Dieu agit « nicht von Aussen durch blosse Berührung, Antrieb oder Stoss, sondern durchdringend das Einzelne wie das Ganze, so Alles geistig beherrschend, und von Innen heraus zu einer lebendigen, organischen Einheit verbindend, nicht als blosses Aggregat durch Druck zusammenhaltend ». Voir encore 187-188.

de révélation et l'évolutionnisme moderne. Elle explique une des pages les plus importantes de la « Symbolique » de Möhler. La révélation, dit Möhler, est un fait éminemment universel et n'a point besoin de la chute pour se comprendre. Möhler exprime ici, de manière concise et vraiment classique, le fond même de la théorie. La religion normale ou « naturelle » est déjà révélation divine. Ou plutôt il n'y a pas de religion purement naturelle [1]. La révélation extérieure et intérieure, la grâce et les effets qu'elle produit en l'âme humaine ne sont, en dernière analyse, que les manifestations particulières de cette loi générale en vertu de laquelle la nature humaine, pour s'élever à la connaissance et à la vie religieuses, à la foi et à la sanctification, doit être constamment sollicitée et aidée par le Divin [2]. Le rapport entre la science et la foi et le rapport entre la moralité et la religion se ramènent au rapport permanent et universel entre la Nature et la Grâce, l'Humain et le Divin. L'idée la plus caractéristique de la théologie catholique reçoit ici une interprétation nouvelle. Elle s'allie à une sorte de transformisme « sui generis » qui se plaît à considérer la conscience religieuse comme un organisme vivant et à la faire évoluer sous l'action et avec le secours de la Grâce divine de métamorphose en métamorphose. Tel est bien le véritable sens de la doctrine. Elle est une modernisation évidente de la notion qui servait de centre à l'ancienne théologie.

II. Ainsi donc se passeraient les choses si l'ordre universel était demeuré normal. Nous n'avons vu que le schème de la religion idéale, en qui se concilient harmonieusement l'autorité divine et la liberté humaine. Mais cet ordre originel a été détruit. Le péché est entré dans le monde et a rendu nécessaire une seconde révélation ou révélation « particulière [3] ».

1. En 1819, Drey considère la chute comme victoire de l'égoïsme individuel sous ses deux formes essentielles. Ou bien l'individu, méconnaissant ses limites naturelles, veut être le Tout et émiette ses forces; ou bien, se repliant sur lui-même, il se sépare de Dieu et des hommes. Le mal est donc, en sa racine, orgueilleuse insubordination à l'égard de l'ordre universel. En prenant conscience de soi et de son individualité propre (Ichheit), l'homme, en un sens, sort de cet ordre universel. A partir de ce moment apparaissent en lui, distincts : 1° l'instinct religieux primordial, la nostalgie profonde et l'effort qui poussent la créature vers son Créateur; 2° la libre volonté qui, douée de réflexion et se déterminant

1. Voir en part. *T. Q.*, 1826, 283.

2. *Symbolik* (I), 6-7 et (IV), 32-33. « Man (die Kirche) hatte die Einsicht gewonnen, dass die besondere christliche Lehre von den inneren Gnadenwirkungen nicht minder, als die von einer äussern... Offenbarung auf einem ganz allgemeinen Gesetze beruhen musse. » Sur la relation etablie par la théologie catholique entre Nature et Grâce, voir en part. F. Loofs, *Symbolik oder christl. konfessionskunde*, Tub. u. Leipz., 1902 (Grundriss der theol. Wiss., 16. Abt.), 260 « Gnade ist die ubernaturliche Einwirkung Gottes auf den Verstand und auf den Willen des Menschen ». Voir aussi notre ch. IX.

3. On a ici le pendant de la christologie de Schleiermacher. Christ est, suivant le théologien protestant, création « seconde », achèvement de la création primitive. Mais l'évolutionnisme schleiermacherien est corrige dans le sens catholique par le dualisme et la notion de péché radical.

elle-même, « peut » suivre ou ne pas suivre les impulsions religieuses. Le libre arbitre se différencie de l'instinct. En cette inéluctable différenciation gît l'origine du mal, sa possibilité. Le mal est donc possible, non nécessaire. La volonté individuelle peut commettre l'erreur (*Missgriff*) suprême, s'élever contre la Volonté divine, se livrer aux illusions de l'égoïsme. Elle peut faire défection (*abtrünnig werden*) [1].

Quelles en seront les conséquences? Un changement radical se produira en la vie totale de l'homme. En lui la liberté se séparera de la nécessité. Il sera victime d'une « polarisation » interne. La Volonté divine ne sera plus ce pouvoir irrésistible auquel on se soumet avec amour et joie. Elle s'imposera maintenant, sous forme de loi inflexible et de contrainte morale, à l'homme révolté. Ce qui, en l'ordre normal, est attirance ou poussée douce devient Impératif catégorique, obligation qui précède l'acte d'obéissance au lieu de se confondre avec lui. Autre conséquence : l'homme se sépare de la Nature. Aveuglé par son orgueil, il essaie de l'utiliser pour ses fins égoïstes, elle qui ne peut obéir qu'à la Volonté divine. Troisième conséquence : la révélation divine ou création continuée « tombe entre les mains » de l'homme. Il s'imagine qu'elle est son œuvre propre; il se pose en être absolument indépendant. Il considère les représentations que lui suggère la réalité objective comme « ses » idées. Il prend la conscience morale et les appels de la révélation pour une loi qu'il se donne à lui-même. Il se fait de l'Univers une conception purement « profane ». Celle-ci admettra sans doute à côté d'elle une vue « religieuse » du monde. Mais cette religion sera « réflexion pure », toute d'entendement et non pas, comme en l'ordre normal, sentiment immédiat et intuition directe. Elle se montrera impuissante à engendrer la vraie foi [2].

C'est là une véritable maladie. Mais une guérision est possible; l'harmonie primitive peut être rétablie. Dieu seul sera cependant capable d'opérer la transformation devenue nécessaire, de faire disparaître un mal dont il n'est pas l'auteur. Cet état de polarité et de déséquilibre, s'il est condamné par la conscience morale et combattu par la nature, s'il produit le remords et la souffrance, ne peut être corrigé par ces moyens. La Grâce divine doit intervenir, susciter une création et une révélation nouvelles. Cette révélation sera, en un sens, doublement surnaturelle puisqu'elle viendra de Dieu et mettra fin à un état de polarité que l'hérédité a rendu naturel. En l'état normal, le naturel et le surnaturel coexistent en harmonie parfaite. Ils coexistent encore en l'état de péché, mais un conflit les divise. La révélation seconde doit rétablir le vrai rapport. Elle se distingue de la première en ceci que l'homme ne peut la dominer et la considérer comme son œuvre propre. En elle Dieu se manifeste infailliblement supérieur à la pensée, à la conscience et à la volonté humaines [3].

1. *Kurze Einl.*, 7-8.
2. *Id.*, 8-9.
3. *Id.*, 9-12.

On entrevoit quelle est la relation entre ces deux révélations. Comme actes divins, elles sont de nature identique. A leur égard l'esprit humain conserve la même attitude, les pense selon le même mode. Il y a toujours, de part et d'autre, collaboration entre l'Humain et le Divin. La révélation seconde ou rédemption n'est point hostile à la nature humaine en soi, mais au mal qui la corrompt, à l'œuvre de « dénaturation » accomplie par l'orgueil humain. De là ce fait que le miracle est « signe » pour l'incrédule et « nature » pour le croyant. De là aussi le parallélisme des deux révélations au cours de l'histoire. Plus on recule dans le passé, plus elles tendent à se confondre. La cause ultime du mal étant la conception profane de l'univers, l'exaspération de l'entendement clair qui ne voit que le Fini, plus cette erreur s'affirme et plus la révélation seconde s'impose à l'attention des humains. Elle se manifeste de manière extraordinaire par le miracle, l'inspiration, l'Église universelle. Si ces révélations surprenantes s'ajoutent à la révélation primitive, la faute en est à l'homme. C'est à cause du péché que le surnaturel déconcerte l'esprit. A mesure que la rédemption fait son œuvre, ses révélations deviennent moins frappantes. Elle se répand, s'universalise et tend à se confondre de nouveau avec la révélation primitive qu'elle veut restaurer. Elle est ainsi rééducation du genre humain, avertissement et redressement perpétuels. Elle empêche l'homme de s'abîmer définitivement dans les illusions de la subjectivité (*im Wahne seiner Selbstheit*) [1].

L'histoire en est la preuve. Ce sont les écrits juifs qui contiennent la tradition la plus ancienne sur cette révélation particulière. Ils parlent d'un état paradisiaque suivi de chute. Ils décrivent cet état comme religion parfaite où l'homme voit Dieu en l'univers et l'univers en Dieu. Ils expliquent la chute par la liberté dont l'homme fait abus, par l'apparition première de l'illusion individuelle. C'est l'époque tragique où l'homme se sépare de Dieu, où la famille primitive se dissocie, où la guerre entre dans le monde. La révélation seconde commence dès lors son œuvre rédemptrice et se concentre sur le peuple élu. Puis, dépouillée de son enveloppe nationale, l'Idée messianique juive se transmue en Idée chrétienne ou Idée de l'Église universelle. Ainsi réapparaît aux yeux de l'homme, qui l'avait oubliée, la vision primitive du Royaume de Dieu. Cette fois, la vision s'impose à lui, l'entraîne et crée de force, en un monde mauvais, l'ordre nouveau qui n'est que la restauration de l'ordre éternel. Telle est la signification historique des malédictions prononcées par Moïse et les Prophètes. C'est l'effrayante « Nemesis » qui violente l'homme déchu, le surprend par le miracle, le secoue par l'inspiration divinatrice, recrée en lui la Foi primitive et la Bonté originelle [2]. Le Christianisme se présente ainsi comme un vaste organisme dont Christ est le centre. Il emprunte aux religions anciennes et périmées ce qu'elles avaient de durable et introduit en l'Humanité des sentiments, des idées et des institutions susceptibles de la sauver. Tous ses

1. *Kurze Einl.*, 13 et 15.
2. *Id.*, 15. Voir aussi 153.

dogmes ou « Idées » se rattachent à l'Idée du Royaume de Dieu [1].

2. Cette théorie de la révélation seconde se retrouve, perfectionnée, en l' « Apologétique » [2]. Les thèses principales sont les mêmes [3]. Drey met ici mieux en lumière la portée profonde de la conception. Il s'élève contre cette erreur de l' « Aufklärung » qui fait de la révélation le simple complément de la religion dite « naturelle » [4]. Il oppose avec plus de netteté le péché intellectuel, l'exagération du rôle joué par l'entendement, à la vue intuitive et organique des choses. La racine du mal est bien l' « intellectualisme » qui engendre fatalement l'individualisme, et inversement [5]. Drey distingue ici, avec plus de force encore, la révélation primitive et la rédemption. Avant la chute, la fin générale de la révélation est simplement le « développement » de la religion et l'éducation du genre humain. Après la chute, si la fin générale demeure au fond la même, la marche suivie est différente et fait une sorte de détour par la rédemption (*einen Umweg durch die Erlösung*) [6]. Drey esquisse enfin une théorie des formes de la révélation. Elle est tout d'abord un « enseignement » et cet aspect pédagogique ne doit être ni exagéré ni méconnu. Elle est ensuite appel à une vie nouvelle et s'affirme en l'âme qu'elle transforme par le « testimonium spiritus sancti » qu'il ne faut point interpréter à la manière toute subjective du piétisme, mais considérer en sa réelle objectivité [7]. Elle est enfin constitution progressive d'une communauté religieuse. Ces formes essentielles à toute révélation prennent naturellement, en la révélation particulière ou chrétienne, un caractère plus accusé [8]. C'est elles qu'il s'agit maintenant d'étudier avec soin.

1. *Kurze Einl.*, 17-18. Le christianisme est « Wiederherstellung der ursprünglichen Einheitsverhältnisse in der Form einer freiwilligen und bewussten Einigung ». Voir encore 19-21.

2. *Apol.* I, 126...

3. *Id.*, 126-130. Voir aussi *Apol.* II, Préface IV-V. « Mir ist also die ganze Geschichte der religiösen Entwicklung die Offenbarung eines göttlichen Systems, in welchem zwei Erziehungsweisen, die ohne leitende positive Offenbarung und die unter der Leitung einer solchen, in der alten Zeit neben einander hergehen, bis beide durch den consequenten Fortschritt ihrer Entfaltung zu einem Punkte geführt werden, wo sie in ein einiges und höheres System der Erziehung... übergehen. »

4. *Apol.* I, 130-132.

5. Voir en particulier, sur ce point capital, la lettre de Möhler à Bautain, *T. Q.* 1835, 438-439. Le fait que l'homme a besoin, pour être sûr de l'existence de Dieu, d'avoir des « preuves » est, aux yeux de Möhler, un signe évident de déchéance.

6. Drey, *Apol.* I, 146-147. Voir encore 148-149 et 159-162. Voir en part. 162 et 163 où Drey montre que le terme de « rédemption » est moins compréhensif que celui de révélation. — Voir le volume II de l'*Apol.* tout entier et Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, I, 337-338.

7. *Apol.*, I, 155.

8. *Id.*, 156-166.

CHAPITRE II

LES MANIFESTATIONS ESSENTIELLES DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

La révélation judéo-chrétienne, ou création seconde nécessitée par le péché, s'accomplit par le miracle en la nature; par l'inspiration chez l'individu et par l'Église universelle en la société. Ces trois manifestations sont organiquement liées [1].

I. Si Möhler, au début de sa carrière, néglige le miracle externe et met volontiers l'accent sur le « testimonium spiritus sancti » ou miracle piétiste, Drey insiste de tout temps sur la révélation extérieure. Dès 1823, il en ébauche la théorie [2]. Le théologien protestant Planck essaie de se passer de la preuve par le miracle qui conclut de faits sensibles à l'existence de réalités suprasensibles, à l'origine divine du christianisme. Il renverse les termes. Si les disciples crurent aux miracles, ce fut, pense-t-il, en vertu même de leur foi en Christ. Il emprunte ses preuves à la grandeur de l'Évangile, au caractère de Jésus, à l'universalité de son œuvre. La véritable difficulté relève, selon Drey, de l'histoire et de l'exégèse. Toute la question est de savoir si les récits évangéliques sont dignes de foi. Il faut conclure en principe, non de la divinité de Jésus à ses miracles, mais des miracles à sa divinité. Que les faits examinés soient des phénomènes naturels ou des événements historiques, on passe toujours du sensible au suprasensible, du phénomène au noumène, des faits de « notre » monde aux réalités d'un monde supérieur [3]. L'essentiel est d'éviter l'intellectualisme exclusif. L'entendement discursif est impuissant à nous faire sortir du domaine des existences relatives. Il ne peut admettre le miracle. La Raison vient à son aide et, par une irrésistible intuition, admet entre le sensible et le suprasensible un lien de causalité libre et mystérieuse qui suffit à fonder la possibilité du miracle [4].

1. Drey, *Apol.*, II, Pref. v-vii Voir aussi *Apol.*, I, 193-194 : « Die Begriffe von Wunder und Inspiration liegen .. in dem Begriffe der Offenbarung selbst... »
2. *T. Q.* 1823, 101. L'article est très probablement de Drey. La comparaison entre l'ancien supranaturalisme et le nouveau rappelle exactement celle de l' « *Apologétique* ».
3. *Id.*, 106-107. Voir Mohler, *T. Q.*, 1823, 462.
4. *Id.*, 115-116, en part. 116 ou Drey definit excellemment le « rationalisme » nouveau qu'entend adopter l'ecole wurtembergeoise.

1. Drey développe ces thèses en son « Apologétique[1] ». Il définit le miracle : un « phénomène », une « modification » du monde sensible où intervient directement la Causalité divine. Il faudra donc faire une distinction nette entre les faits miraculeux et ceux qui ne le sont pas. Un fait naturel paraît miraculeux à qui en ignore les causes naturelles. La science progresse en expliquant par des causes jusqu'alors inconnues des phénomènes demeurés mystérieux. Le miracle échappe, par définition, à toute explication scientifique par le principe de causalité naturelle. Un trou béant semble s'ouvrir ici en plein déterminisme. Il déconcerte notre entendement voué à l'unique tâche de relier par la loi de causalité les phénomènes qui paraissent isolés. Seule la raison peut résoudre le problème. Car elle est le « reflet » (*Widerschein*), la projection sur notre plan spirituel de ce lien causal supérieur qui implique action exercée par l'Infini sur le Fini, par le suprasensible sur le sensible. On ne comprendra point le miracle si l'on ne conçoit « religieusement » la Nature, si l'on n'y voit, par les yeux de l'esprit, un organisme vivant susceptible de subir incessamment l'influence divine[2].

Ceux-là sont dans l'erreur qui veulent « voir » la cause productrice du miracle. Elle est d'ordre nouménal. Elle se trouve, dit Drey très expressivement, « *in nichts Erscheinendem* ». Il faut savoir s'élever, par un acte de foi intuitive, jusqu'à l' « Urgrund » suprasensible, se dire que l'activité créatrice de Dieu besogne toujours en l'univers, baser sa conviction sur la permanence de la révélation. Mais ces divinations de la foi ne nous inspireront aucun mépris à l'égard de l'entendement. Il peut et doit protester contre les excès possibles de l'intuition. Il joue le rôle d'avertisseur. Il nous dit qu'avant de conclure au miracle nous sommes tenus d'observer la plus grande prudence, d'exercer avec rigueur toutes nos facultés critiques, de parcourir avec persévérance tout l'enchaînement des causes naturelles. Là se borne son activité ; elle est de nature négative et restrictive. Une prudence exagérée causerait la ruine non seulement de toute religion, mais de toute science. Car la science elle-même n'avance que par hypothèses hardies et parfois imprudentes. Malgré ses dangers indéniables, la foi au miracle favorise la religiosité comme l'hypothèse fait avancer la science[3].

Le miracle, du reste, ne supprime pas les lois naturelles. Il ne s'accomplit ni sans elles ni contre elles. Le rapport universel entre le naturel et le surnaturel rend intelligible cette vérité[4]. On dit souvent que le miracle « interrompt » le cours de la nature. Mais que signifie au juste l'objection ? Cette prétendue interruption se produit en un phénomène isolé, mis à part entre les phénomènes qui, en nombre incalculable, se produisent à tout instant dans le monde. L'action divine ne suspend pas la marche générale de l'univers. Elle l'utilise, au contraire, et lui donne momentanément une

1. *Apol.*, I, 195... Voir aussi *T. Q.*, 1838, 88-89, 91-92.
2. *Id.*, 196-197.
3. *Id.*, 198.
4. Voir le chap. précédent.

intensité supérieure. Lorsque Jésus rendait la santé aux malades, il ne mettait obstacle ni aux fonctions organiques des corps qu'il guérissait ni à l'efficacité des remèdes employés par la médecine de son temps. Il leur conférait une activité et une liberté plus grandes[1]. On conteste en général la possibilité du miracle sous prétexte que les lois naturelles sont immuables. Comment le seraient-elles au regard d'une conception religieuse et vivante de la nature? On peut même dire qu'en un sens le miracle fait partie intégrante de l'ordre naturel et représente, en sa permanence et en son universalité, l'aspect surnaturel de la réalité[2].

Le miracle est donc, en dernière analyse, une « exaltation » phénoménale des puissances naturelles produite par une intervention surnaturelle d'ordre nouménal. Il est, en sa constitution intime, un fait analogue à l'inspiration. Les événements miraculeux expriment sous forme sensible ce que l'inspiration nous donne immédiatement sous forme purement spirituelle. L'activité divine se manifeste ainsi en deux séries parallèles de phénomènes. De là le caractère profondément « symbolique » du miracle. Il y a une symbolique de la révélation qui est un facteur essentiel de l'émotion religieuse[3]. L'on voit germer ici cette idée féconde que le miracle tire toute sa valeur de l'état spirituel qu'il provoque. En cette subtile interprétation du miracle, fort éloignée certes de résoudre toutes les difficultés, apparaît toute la souplesse de l'idéalisme romantique. Le miracle devient caractéristique d'un ordre supérieur où toutes choses se compénètrent et s'appartiennent organiquement. C'est une atténuation de la notion de miracle exactement semblable à celle qu'utilise Neander en sa critique de Strauss[4]. Pour Neander le miracle n'est pas contre nature, mais simplement surnaturel. Il s'explique par des lois naturelles inconnues de nous. Il est le signe évident d'une création nouvelle qui s'ajoute à la création actuelle et que celle-ci peut admettre, car de toute éternité elle y a été préformée par Dieu. L'esprit de Leibniz et de Schleiermacher préside à cette tentative d'interprétation.

2. L'école catholique de Tubingue ne va pas cependant aussi loin que celle de Schleiermacher. Elle ne dira pas que le miracle essentiel est la christianisation du monde. C'est sans doute le miracle historique par excellence, celui dont nous ressentons directement les effets et que continue l'Église actuelle[5]. Mais le miracle réside surtout en la Personne même de Christ, en ses actes et en sa destinée tout entière. Il faut croire en Christ, non seulement en l'histoire religieuse qui a suivi son apparition dans le monde. C'est la divinité de Christ, fondée sur le miracle, qui explique la

1. *Apol.*, I, 202 : « Das Wunder lässt also alle naturlichen Kräfte und Gesetze in ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit, und tritt nur mit der ihm eigenen gottlichen Kausalitat in ihre Mitte. »

2. *Id.*, 208-209 : « Zum Ganzen der Naturordnung gehören auch die Wunder, als die eine hohere ubernaturliche Seite der Natur. »

3. *Id.*, 206-207. Voir surtout Mohler, *Symbolik* (IV), 346-348, 402-403.

4. Voir Neander, *Leben Jesu* 1837) et Pfleiderer, *op. cit.*, 263-264.

5. *Apol.*, I, 202. Voir notre ch. V (critique de la conception schleiermacherienne du miracle). Voir aussi *Apol.*, II, 344.

christianisation du monde. Les miracles qui ont marqué l'avènement du christianisme constituent un ensemble organique qui se suffit à lui-même et auquel il ne faut rien enlever[1].

C'est ainsi qu'en utilisant les formules de l'organicisme romantique, Drey tente d'établir rationnellement la réalité des miracles bibliques. Il les admet intégralement. Il prend pour base, sans autre critique, les récits évangéliques tels que nous les possédons[2]. Il divise les miracles en deux catégories : ceux qu'a opérés Christ lui-même; ceux qu'a accomplis la Toute-puissance invisible de Dieu avant et après la venue du Christ pour préparer son œuvre ou la confirmer. Admettant les récits évangéliques, il n'a aucune peine à mettre en évidence le caractère miraculeux des actes qu'ils attribuent au Christ, à les interpréter comme modifications de l'ordre naturel qui nous jettent hors de l'enchaînement normal des phénomènes. S'agit-il des guérisons miraculeuses? Christ use de moyens extérieurs qui, n'était sa puissance surnaturelle, se fussent montrés inefficaces. Drey écarte aisément les objections du rationalisme vulgaire. Il n'accorde qu'une médiocre importance à l'état psychique des malades guéris. Si Christ exige d'eux la foi, c'est pour que cette foi devienne, non un agent de guérison, mais foi supérieure, foi en sa mission divine et en l'éternelle vérité de son enseignement. Drey applique le même procédé à tous les miracles. Il n'aboutit ainsi qu'à un compromis. Il veut maintenir, avec une égale énergie, la vérité historique des miracles et leur caractère symbolique. Il croit littéralement aux miracles et semble y voir en même temps comme une projection, sur le plan naturel, de la conscience religieuse imaginant, pour donner à sa foi valeur objective, une histoire merveilleuse et cohérente. Il essaie de concilier ces deux interprétations par la notion de révélation organique. S'agit-il de la transfiguration? Drey, loin de la considérer comme un fait purement imaginaire, y voit une réalité concrète possédant aussi tous les caractères d'une vision prophétique qui purifie l'attente messianique juive de son revêtement matériel et la transmue en intuition mystique de portée universelle.

Acceptés en leur vérité empirique et en leur signification symbolique, les miracles « prouvent » l'origine divine du christianisme. Cette preuve a sa force intrinsèque et précède la preuve par la vérité interne de la doctrine. Mais les miracles servent aussi d'enveloppe sensible au dogme tout entier. Ils se rapportent tous à l'Idée centrale du Royaume de Dieu. Plusieurs d'entre eux « réalisent » l'Idée qui constitue le fond de tel ou tel dogme. Leur ensemble organique représente l'aspect extérieur de la révélation. Par les modifications produites en l'ordre matériel, Dieu annonce la rénovation qu'il veut accomplir en l'ordre spirituel. Christ n'a-

1. *Apol.*, II, Préf. VII-VIII. Il faut grouper organiquement les miracles du Christ, les justifier « durch ihre innere Würde und Harmonie, ihre nothwendige Beziehung sowohl auf den messianischen Charakter... als auf das zu stiftende Gottesreich. » Voir encore *Id.*, I. 204-205 et *T. Q.*, 1838, 83 (art. de Drey sur Brenner).

2. *Apol.*, II, 326-327. Drey ne cite, comme preuves, que des passages bibliques. Voir encore 335-336 : « Die Glaubwürdigkeit dieser Thatsachen, da sie... vor einer Menge von Menschen geschahen, ist wohl unbestreitbar... »

t-il pas dit, en parlant de sa mission, que les « aveugles verront »? N'a-t-il pas identifié la guérison des malades et le pardon des péchés?[1]

Il faut donc admettre les miracles du Christ. Ils sont indispensables à la foule qui ne comprend que les preuves extérieures, essentiels à l'historien qui, sans eux, ne peut s'expliquer l'expansion du christianisme. Cette expansion est le miracle historique vers lequel convergent tous les miracles antérieurs. Elle est en même temps leur continuation. Miracles des Apôtres, succès de leur enseignement, œuvre civilisatrice du christianisme, triomphes de l'Eglise sur les hérésies et les dissensions intérieures, résurrection du catholicisme après toutes les tourmentes révolutionnaires, cette succession ininterrompue d'événements singuliers est le signe d'une révélation divine qui étonne l'Humanité pour la sauver[2].

Ici apparaît le sens véritable de cette interprétation. Elle tente de concilier la notion médiévale et la notion moderne de miracle. Les théologiens de Tubingue utilisent les formules de l'idéalisme romantique pour présenter le catholicisme total comme un organisme vivant qui, né de l'influence exercée par la Personnalité historique de Christ, évolue selon ses lois propres au travers de l'histoire humaine, subit l'action de la civilisation ambiante et réagit sur elle pour y réaliser le Royaume de Dieu. Ils voisinent sur ce terrain avec Schleiermacher. Mais, pour demeurer fidèles à l'esprit et à la tradition de leur confession, ils se voient tenus de conférer à cette évolution le privilège exclusif d'une origine divine et d'un caractère absolument miraculeux. Le miracle absolu et le miracle historique sont indissolublement liés et font, au même titre, partie intégrante de ce Tout organique qu'est la révélation externe. L'idée d'organisme, infiniment souple et commode, voile et laisse en suspens les difficultés les plus épineuses du problème.

II. Il n'en sera pas autrement pour la théorie de l'inspiration[3].

1. Drey rattache son interprétation à sa conception générale du rapport entre l'Humain et le Divin. Le panthéisme et le dualisme rendent impossible toute solution. Seul un théisme supérieur à ces deux systèmes saura la trouver. Si le fait de l'inspiration apparaît déjà dans le paganisme et le prophétisme juif, le christianisme lui a donné toute sa signification en remplaçant la notion juive étroitement nationale par l'idée d'une inspiration universelle et continue. Le dogme catholique ne prétend pas résoudre la question de savoir comment elle se produit. Il abandonne aux théologiens le soin de déterminer, dans les limites tracées par la tradition, la part de l'Humain et celle du Divin. Plus profonde et plus nuancée que l'ancienne, la psychologie moderne leur permettra de renouveler,

1. *Apol.*, II, 327-351. Sur la valeur de la preuve par le miracle, voir en part. 348 : « Durch ihn (den Beweis aus dem Wunder) wird zuerst und unmittelbar der Glauben begründet... » Voir aussi les pages écrites par Mohler contre Strauss, Worner-Gams, *op. cit.*, 246-247 en part.

2. *Apol.*, II, 351-371.

3. *T. Q.*, 1820, 387... et 1821, 230... et 615... Drey a résumé ces articles dans l'*Apol.* I, 211... Voir note 1, 212-213. Voir aussi *T. Q.*, 1835, 515.

sur ce point capital, la terminologie et l'explication scientifiques[1].

L'inspiration est un cas particulier de la révélation. Elle doit être différenciée du miracle et surtout du mode naturel suivant lequel fonctionne l'esprit humain. Elle est, en son essence, une action exercée directement sur lui par Dieu. Sans modifier les lois de son organisation normale, cette action donne à la vie spirituelle une intensité telle que l'individu se sent sollicité par une puissance d'ordre surnaturel. Mais comment Dieu peut-il se passer de tout intermédiaire sensible? Comment peut-il agir sur l'esprit humain? La première de ces deux questions est insoluble. La seconde peut et doit être étudiée. Négliger cette tâche serait fournir des armes à ceux qui, établissant une distinction absolue entre Dieu et le monde, soutiennent que le monde est impénétrable à toute action divine[2].

De même que, dans le miracle, Dieu utilise les lois naturelles, de même il se sert, en l'inspiration, des fonctions naturelles de l'esprit humain. Seules l'impulsion qu'Il leur donne et l'exaltation qu'Il leur communique sont surnaturelles. Bien qu'elle intéresse toujours l'organisme spirituel total, son action peut porter plus particulièrement sur la connaissance, ou sur la volonté, ou sur le sentiment. Or toute faculté psychique, quand elle subit une influence extérieure, réagit spontanément. L'action divine n'annihile donc pas l'activité propre à l'esprit humain[3]. Elle la porte, au contraire, à son plus haut point de perfection. Méconnaître cette spontanéité de l'esprit serait fatalement retomber dans l'erreur du supranaturalisme et du rationalisme vieux modèle. L'esprit créé demeure essentiellement tel que la création l'a constitué. Dieu ne respecte rien autant que sa liberté. Mais il y a en lui une réceptivité particulière pour la religion, une faculté du Divin, une Image divine, qui fait partie intégrante de son organisation naturelle et ne peut être artificiellement isolée de ses éléments constitutifs. C'est sur elle que portera précisément l'action divine[4]. Il suffira de délimiter avec soin le domaine où s'exerce cette action. L'introspection distingue en l'esprit humain : 1° les formes ou lois suivant lesquelles se manifeste la vie spirituelle; 2° l'énergie de la vie psychique qui en est l'élément actif et libre, opposé aux formes et aux limites[5]. Or l'énergie psychique, sans qu'il y ait modification des lois qui la régissent, peut s'intensifier à l'infini. Si l'éducation, les influences du milieu et mille causes extérieures peuvent provoquer ce surcroît d'intensité, à plus forte raison l'influence divine en aura-t-elle le pouvoir[6].

Voilà bien le miracle interne! Il est, comme le miracle externe, non une suspension, mais une exaltation des puissances naturelles. Ce n'est pas seulement le miracle piétiste ou conversion de la volonté. C'est le miracle « idéaliste » de la révélation universelle, le miracle permanent de l'esprit

1. *T. Q.*, 1820, 387-411. Voir en part. 387-401, 405-406.
2. *Id.*, 407-408. Voir encore *T. Q.*, 1821, 230-234.
3. *Id.*, 233-238. Voir en part. 237-238.
4. *Id.*, 239-240. Voir encore *T. Q.*, 1839, 163-164, 167. Hefele reprend ici la théorie de Drey.
5. *T. Q.* 1821, 237-239.
6. *Id.*, 242-246.

et de ses manifestations essentielles. L'inspiration est un « fait », un fait *sui generis* dont il nous est possible de prendre conscience. Nous sommes capables, en vertu même du caractère organique de la vie spirituelle, de la distinguer des autres faits psychiques. Dieu nous est intérieur par l'Image divine, réalité déterminée que la création a mise en nous. Le péché ne peut la détruire entièrement. Peu importe le nom qu'on lui donne : idée, sentiment, instinct, intuition ou foi. C'est par elle que nous saisissons Dieu. C'est elle qui constitue le meilleur critère de l'inspiration [1]. L'inspiré saura, grâce à elle, si les « effets » psychiques produits en lui sont d'origine divine ou non. C'est avec intention que l'on parle ici uniquement d' « effets » psychiques. Car nous appréhendons, par l'intuition spécifique qui nous annonce l'inspiration, non pas l'action divine en elle-même, réalité transcendante et nouménale, mais les « phénomènes » qu'elle suscite en nous. Seul le phénomène « révèle » le noumène. Les effets du miracle interne ont leurs caractères propres; ils auront droit au respect et à l'attention que mérite toute existence unique de son espèce. On établira surtout une distinction nette entre l'inspiration et la conscience morale ou religieuse. Celle-ci est le fait de la création primitive. L'inspiration la continue et la renouvelle. Elle porte sur la conscience religieuse déjà existante dont elle n'est, en dernière analyse, qu'une intensification momentanée [2].

Il y a plusieurs sortes d'inspirations. Chacune d'elles est susceptible d'une interprétation rajeunie. On avait autrefois recours, pour expliquer l' « illumination », à une terminologie « mécaniste ». On disait volontiers que les idées de l'inspiré sont de nature adventice, lui sont données par Dieu toutes faites et qu'il les reçoit passivement. Rien de plus opposé aux mystères de la vie religieuse. Comment ne pas tenir compte de la spontanéité propre à l'esprit humain? Comme la connaissance naturelle, la connaissance inspirée est le fait d'une collaboration permanente entre l'esprit humain et la puissance qui agit sur lui. L'on s'attachera donc à l'esprit, non à la lettre de l'inspiration. Les auteurs bibliques n'ont pas écrit en vertu de « décrets » divins, mais sous l'irrésistible poussée du Dieu intérieur. A l'illumination se rattache étroitement la prophétie. Un lien vivant unit le présent au passé et à l'avenir. Tout se tient organiquement et une époque contient en germe celle qui va lui succéder. L'homme peut ainsi, en une certaine mesure, pressentir les événements futurs. Ici encore, l'entendement est impuissant à dépasser les enchaînements de causes connues. Seule la raison intuitive peut se représenter comment l'action divine intensifie les facultés divinatrices naturelles de l'esprit humain. Celles-ci ne peuvent s'exercer que si l'avenir est effectivement préformé dans le présent. La véritable prophétie, phénomène d'ordre

1. *T. Q.*, 1821, 245. L'action divine donne à l'âme « eine Receptivität und eine Thätigkeit,... die unter der Reihe psychologischer Erscheinungen uns eben so wunderbar und als wirkliches Wunder sich darstellen wird, wie in der Reihe der sinnlichen Naturerscheinungen sich das äussere Wunder darstellt ».

2. *Id.*, 254-261. Voir aussi *Apol.*, I, 220.

miraculeux, est prévision d'un avenir qui n'est pas visiblement préparé par le présent. Un lien étroit rattache la prophétie à la révélation. Le fondateur de religion est essentiellement prophète. Elevé par Dieu au-dessus de la connaissance ordinaire, il saisit mieux que les autres hommes l'ensemble organique des « Idées ». L'Idée participe du réel et de l'idéal. Voir intuitivement l'Idée, c'est connaître par avance son mode de réalisation. L'intuition du prophète perçoit le réel et l'idéal en Dieu. Elle est ce don suprême que le fondateur de religion reçoit de Dieu pour les fins de la communauté religieuse. Ici encore, l'action divine ne communique pas à l'esprit humain des représentations toutes faites, une vision directe et complète de l'avenir. Ainsi s'expliquent les contingences de toute prophétie, son caractère nécessairement local et historique, son obscurité qui souvent augmente à mesure qu'on recule dans le passé, sa portée fragmentaire et relative. Drey étend enfin le concept d'inspiration aux effets de la grâce et à la sanctification. C'est pour avoir négligé ce problème que les théologiens ont si souvent versé dans les extrêmes opposés, ont admis l'irrésistibilité de la grâce ou l'ont niée sous prétexte qu'elle compromettait la liberté humaine. L'idéalisme romantique permet à Drey de s'élever simultanément au-dessus du jansénisme augustinien et du pélagianisme. La notion de collaboration permanente entre le Divin et l'Humain fournit une solution commode. Möhler saura largement l'utiliser en sa « Symbolique » pour l'interprétation des décrets tridentins[1].

2. Ainsi présentée, l'inspiration est miracle relatif. Elle devient en Christ, Personne divine, miracle absolu. Elle ne répond même plus ici à sa définition. Christ possède directement ce que les autres fondateurs de religion reçoivent par l'inspiration[2]. De là, entre eux et lui, une différence de nature et non seulement de degré. Il n'est pas ici question d'une intensification momentanée des forces psychiques et de la vie spirituelle. Christ est l'Homme-Dieu et c'est comme tel qu'il parle aux hommes. L'ensemble organique des traits qui composent sa Personnalité ou des Idées qui constituent son Evangile nous révèle, comme celui des miracles, la Divinité elle-même. Le concept d'organisme sert de nouveau à décrire en même temps le miracle relatif et le miracle absolu. Drey emprunte tous ses arguments aux Évangiles admis sans réserve. Christ apparaît comme l'Envoyé de Dieu qui se rend témoignage à lui-même de son existence avant le temps, de son rapport filial avec Dieu, de sa mission divine. A la preuve externe par le miracle s'ajoute la preuve interne par le caractère de Jésus, le contenu de son enseignement et l'accomplissement des prophéties[3].

Sur ce point capital Kuhn complète la pensée de Drey. Il essaie d'appliquer à la vie de Jésus la notion d'évolution organique. Il pose hardiment la question de savoir comment s'est constituée la conscience reli-

1. *T. Q.*, 1821, 615-644. Voir en part., sur l'augustinisme et le jansénisme, 640-641. Voir encore *Apol.*, I, 221-233.
2. *Apol.*, II, 222.
3. *Id.*, 240-324. Voir aussi *T. Q.*, 1820, 396 et 1821, 646.

gieuse du Christ. Car toute réalité qui exerce une action déterminée dans le domaine du Fini se forme par « évolution ». Sans nier certes l'élément absolument surnaturel de la vie de Jésus, sa préexistence comme Logos divin ou sa naissance du Saint Esprit, on tentera donc de saisir l'aspect humain de son développement. Jésus a reçu une éducation juive. Ce que nous savons de la pédagogie juive, de la place qu'elle occupait en la vie publique, de l'importance qu'elle accordait à la tradition et à la religion nationales, prouve que la conscience personnelle de Jésus s'est progressivement enrichie de toute la conscience juive de son temps. Séparer Jésus des conditions naturelles de sa vie, c'est retomber dans le docétisme. L'essentiel est toujours, au reste, le principe interne de sa conscience religieuse. C'est l'élément primitif, le germe productif qui, par son énergie propre, a réagi sur l'influence juive, se l'est assimilée en la purifiant et en l'élevant à sa plus haute puissance. Entre la conscience juive et celle de Jésus il y a opposition radicale. Jésus ramène à sa vérité originelle l'esprit messianique juif corrompu par un excès de nationalisation. L'idée messianique, éparse et fragmentaire dans l'Ancien Testament, devient en Jésus centre organique et origine d'un développement historique indéfini. Mais il reste vrai que la conscience de Christ ne s'explique point par une action absolument « magique ». Elle s'est formée comme se forme toute conscience humaine. Elle n'est pas apparue subitement le jour de son baptême. Cet instant solennel est le terme et la consécration d'une longue évolution antérieure [1].

Si le mystère de la divinité de Jésus empêche Drey d'utiliser, en décrivant la personnalité du Messie, sa théorie de l'inspiration, aucun scrupule ne lui interdit de l'appliquer au cas des Apôtres. Une différence capitale les sépare cependant des inspirés ordinaires. Ils ont vécu avec l'Homme-Dieu. Ils ont contemplé le Divin face à face. Aussi longtemps que Christ est avec eux, on ne peut parler d'inspiration proprement dite. C'est après l'ascension, c'est le jour où le Saint Esprit descend sur eux qu'ils deviennent, en un sens particulier, des inspirés qui prêcheront l'Évangile et le fixeront par écrit. Drey ne perd pas cette occasion admirable d'attaquer en son principe la notion vieille-protestante de l'inspiration verbale. La Parole de Dieu, enseignée par Christ aux Apôtres, et par les Apôtres aux premières Églises, se transmet de manière humaine, oralement tout d'abord, par écrit ensuite. La théologie protestante se fait de l'inspiration scripturaire une conception « mécaniste », croit à une communication directe et magique d'idées toutes faites, néglige la spontanéité propre à l'esprit humain, divinise la lettre et soumet les écrivains bibliques à un « décret » divin tout extérieur [2].

Si l'inspiration est, en son essence, une expérience individuelle de durée éphémère, elle a, chez les Apôtres en particulier, un aspect social et durable qui est de toute importance pour le progrès religieux de l'huma-

1. *T. Q.*, 1838, 1... Comparer la théorie de Kuhn à celle de Schleiermacher; l'analogie est évidente. Voir la « Glaubenslehre », II, § 92-105.

2. *T. Q.*, 1821, 644-655. Voir en part. 653-654.

nité. La certitude de l'inspiré est d'ordre subjectif; mais ses causes originelles et ses effets ultérieurs sont de nature objective. Ils en sont l'élément communicable et font de l'inspiration l'agent essentiel pour la réalisation du plan pédagogique divin. Le miracle interne s'épanouit ainsi en miracle historique. L'inspiration individuelle nous conduit à l'Église universelle [1].

III. De nature éminemment organique, cette Église universelle est avant tout une tradition. Elle maintient l'essence de la révélation chrétienne au travers de ses vicissitudes historiques et en sa lutte contre la civilisation profane [2].

1. On la décrira tout d'abord en son aspect « statique », comme organisme parfait dont toutes les parties sont en lien de réciprocité. L'Église est une synthèse vivante d'unité et de multiplicité. On lui applique le concept d'individualité irréductible; on lui confère tous les attributs de la personnalité consciente.

L'Église réalise la religion internationale, la religion de l'Humanité. L'idée pure d'Humanité est trop vague. Seule la notion de révélation, d'éducation du genre humain par la pédagogie divine, peut lui donner un contenu positif. L'Église universelle est ce « noyau » chrétien qui, sous l'action permanente de l'Esprit de Dieu, se constitue progressivement au sein de la société sans s'y absorber ni s'opposer absolument à elle. Ainsi s'accordent l'universalisme catholique et l'exclusivisme confessionnel qui en est inséparable [3].

L'Église est vraie « communion » des saints. Semblable à ce fluide mystérieux que nous révèlent les phénomènes magnétiques, l'Esprit d'Amour, l'Agent spirituel unit ses membres. C'est l' « Idée » d'Église objective. Ne disons pas que les individus religieux, par groupements successifs et contingents, bâtissent eux-mêmes l'Église. L'initiative individuelle ne peut aboutir qu'à l'Église nationale ou locale. L'Église véritable se fonde sur le Saint-Esprit, troisième Hypostase divine, réalité supérieure aux croyants. Il y a sans doute des Églises particulières. Mais elles portent toutes l'empreinte de l'Image originelle, du type primordial qui manifeste à nos yeux l'Idée religieuse. Le catholicisme ainsi compris ne subordonne ni la Religion à l'Église, ni l'Église à la Religion. Il met en lumière l'identité fondamentale du Visible et de l'Invisible, du Phénomène et du Noumène. Cette vision mystique n'empêchera pas le catholique de voir les défectuosités de son Église, les éléments adventices qui s'introduisent en elle à la faveur des circonstances. Il saura que parfois son Église doit se contracter pour mieux se conserver et mieux résister aux attaques du dehors [4].

1. *T. Q.*, 1821, 258-261.
2. Voir en part., Möhler, *Symbolik* (IV), 360-361.
3. Drey, *Kurze Einl.*, 126 : « Eine gewisse Kosmopolitik gehört zum Geist und Wesen des Christenthums... » Voir encore *T. Q.*, 1819, 10-12; 1822, 587; 1827, 234 et 391. Voir enfin l'article de Möhler sur l'islamisme, *Ges. Schr.*, I, 361-385.
4. *T. Q.*, 1822, 587-634; *T. Q.*, 1825, 205-224; Möhler, *Einheit der K.*, 176-177 et son article sur Brendel, *T. Q.*, 1824, 86-89.

Seule la « réflexion » sépare l'Esprit divin et l'Église. Il n'y a pas, entre ces deux réalités, rapport de moyen à fin. Si l'Église est supérieure aux individus et aux nationalités, elle ne leur est pas imposée par contrainte. Elle n'est pas non plus d'origine contingente ou contractuelle. C'est la définir étroitement que de l'appeler une société ou corporation (*Verein*), ou même une institution (*Anstalt*) fondée pour le maintien et la propagation de la foi. Elle est la réalisation historique de cette foi. Christ n'a point « décrété » l'Église, n'a point « ordonné » aux siens de s'unir sans leur en inspirer le besoin intime. L'idée d'institution implique celle de « mécanisme ». Or l'Église est un organisme vivant [1].

Möhler précise la conception en définissant ce qu'il appelle « die wahre Natur der Gegensätze auf kirchlichem Gebiet ». On atteint, en cette page remarquable [2], le fond même de l'idéologie romantique. Le secret de toute vie est la compénétration des contraires. Si l'absence de diversité est cause de monotonie et de stagnation, l'absence d'unité est cause d'anarchie. La vie normale implique la conciliation des principes de systole et de diastole. On se gardera donc de confondre « opposition » (*Gegensatz*) et « contradiction » (*Widerspruch*). Les divers éléments d'un organisme s'opposent tout en se complétant mutuellement. L'Église unira en son sein l'idéalisme et le réalisme chrétiens, le mysticisme et la spéculation, bref, toutes les « oppositions » possibles de la vie religieuse. Seule l'hérésie séparatiste introduit en elle une contradiction fatale. Tout élément séparé de l'organisme dévore sa propre substance et meurt. L'hérésie, en un sens, est utile à l'Église qui prend conscience de sa tradition en luttant contre elle. Mais elle ne peut jamais faire partie intégrante de l'organisme ecclésiastique. C'est une erreur de croire que l'unité de l'Église devrait être assez compréhensive pour se l'assimiler. L'Église renferme toutes les tendances essentielles du christianisme. Chacune de ces tendances, du jour où elle voudra se développer toute seule, donnera naissance à une hérésie. On peut dire, sans crainte de paradoxe, que l'Église est, avant le schisme, l'unité inconsciente des hérésies et, après le schisme, leur unité consciente. Cette vision idéologique se rattache étroitement à la théodicée des théologiens wurtembergeois. Möhler établit avec clarté le parallèle qui s'impose. Le mal est cette puissance maligne qui transforme les oppositions naturelles en contradictions. L'hérésie est mal radical puisqu'elle compromet le caractère organique de l'Église. Elle n'est pas un « mal nécessaire ». Il faut admettre que l'Église peut toujours s'en passer [3].

2. Cette vision de l'organisme ecclésiastique se complète par une théorie de la tradition. Elle nous le montre en son mouvement, comme essence qui, sans s'altérer, se métamorphose selon les lieux, les époques et les circonstances. La tradition catholique est continuation vivante du

1. Möhler, *Einheit...*, 175-177, 179. Voir encore *T. Q.*, 1827, 82-83 et 1838, 92-93,

2. *Einheit...*, 156-161.

3. *Id.*, 161. Voir aussi Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 35. L'opposition devient contradiction « wenn der einzelne Gegensatz aus der Harmonie des Lebens heraustritt und sich egoistisch als etwas durchaus Einzelnes zu gestalten sucht. » Voir aussi *Einheit.*, Zusatz V, 265, l'interprétation organiciste du terme « catholicus ».

christianisme originel. Le catholicisme est la seule confession qui en ait conservé le type primitif (*Urtypus*, *Urgestalt*). Voici le miracle le plus saisissable, cette « παράδοσις » grâce à laquelle l'Église, comme le Moi, prend par intuition directe conscience d'elle-même. La tradition se constitue à la manière de la conscience individuelle. Il n'y a pas des « traditions ». Il y a un courant, un élan vital qui, parti du christianisme primitif, traverse l'histoire[1].

En ses deux préfaces à l' « Unité de l'Église », Möhler s'excuse d'invoquer tout d'abord l'Esprit-Saint et non Christ, centre de la foi catholique[2]. Il sous-entend le fondement théologique trancendant. Il commence par une réalité immédiate, d'ordre psychologique et historique : l'action unificatrice de l'Esprit. Le Père envoie son Fils et le Fils son Esprit; c'est ainsi que Dieu descend jusqu'à nous. Mais nous nous élevons à Lui par la voie inverse; l'Esprit nous conduit au Fils et le Fils au Père. La « causa proxima » se substitue à la « causa remota ».

Möhler part donc de la communauté religieuse, épanouissement social de l'inspiration individuelle. L'Église se constitue par croissance organique, en vertu d'un « nisus » profond qui pousse les croyants à s'unir. L'expérience ecclésiastique n'est pas la « somme » des expériences individuelles. Elle en est non seulement l'unité vivante, mais la cause productrice. Nous n'atteignons Christ que par l'Église, c'est-à-dire par la communion avec ceux qui croient comme nous. La fondation de l'Église par Christ, réalité inaccessible à l'historien et à l'exégète, est ici ramenée à un mobile d'ordre individuel et de portée universelle. Le Saint Esprit garde son caractère d'hypostase divine. La conscience de l'Église demeure objective par rapport aux consciences individuelles.

L'Esprit se communique « essentiellement » (*wesenhaft*, οὐσιωδῶς) aux croyants. Est fausse toute conception « mécaniste » qui le considère comme extérieur à eux et agissant sur eux du dehors. L'Esprit est « présent » en l'âme du chrétien[3]. C'est le mystère de la révélation que l'entendement ne peut saisir. Deux réalités distinctes s'unissent ici sans se confondre. La vie sainte n'est pas « à côté » ou « hors de » Dieu. Elle est de Dieu et en Dieu. Möhler n'a point de peine à découvrir, chez les Pères, une terminologie analogue à celle de l'idéalisme romantique. Il dégage de leurs écrits l'organicisme latent qu'ils recèlent[4]. Il célèbre avec enthousiasme cette mystique catholique qui, de tout temps, s'est inspirée des spéculations les plus profondes sur le rapport entre le Divin et l'Humain. Si l'Église ne l'a jamais canonisée et se contente d'affirmer que l'Esprit « habite » en elle, du moins laisse-t-elle aux théologiens pleine liberté d'interpréter cette réalité fondamentale. La théologie catholique,

1. *T. Q.*, 1819, 8, 9-10, 12-13, 18.
2. Voir Friedrich, *J. A. Möhler...*, 7 (Préface inédite) et la Préface de la première édition, III. Des catholiques avaient reproché à Möhler son point de départ. Voir Werner, *Gesch. der kath. Theol...*, 481-482 et l'art. de Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 586.
3. *Einheit...*, 3; voir encore Zus. I, 253...
4. *Einheit...*, Zus. I, 253-254. Voir les citations abondantes des Pères, 5-6, 8, 9-10, 13-14, 16-17, 19, 21. Voir encore les citations, Zus. I, 253-258.

s'inspirant d'un mysticisme sain, se tiendra à égale distance des extrêmes. Elle évitera : 1° de représenter l'Esprit comme entièrement extérieur aux membres de l'Église ; 2° de lui dénier tout caractère hypostatique, toute existence indépendante de la communauté chrétienne[1].

Chez tous l'expérience religieuse est de même essence. Ainsi l'Esprit unit les croyants et crée l'Église universelle. Cette Église est le corps mystique de Christ dont parle Saint Paul. Christ est Principe plastique de l'Église, le Levain qui la travaille, l'Epoux qui la féconde. Avant le christianisme, l'Esprit ne se communique aux hommes que de manière fragmentaire et sporadique. L'absence de vie religieuse universelle caractérise le monde païen. Lors de la Pentecôte, l'Esprit est descendu sur l'Église naissante. Elle sera désormais un trésor de vie spirituelle où les générations ne cesseront de puiser[2].

L'Esprit se révèle aux Apôtres. Ils s'en emparent par un acte de libre spontanéité. Ils transmettent ensuite aux autres ce qu'ils ont reçu. Voici l'aspect social de l'inspiration, le germe de la tradition vivante. Le phénomène est analogue à celui de la génération. De même que la vie physique, une fois créée par Dieu, se reproduit d'individu à individu par génération indirecte (*Ueber=zeugung*), de même la vie chrétienne prend naissance là où prêchent les Apôtres, pour se propager ultérieurement dans l'espace et dans le temps. Contre l'unité ecclésiastique en voie de formation, rien ne saura prévaloir, ni les distances, ni les différences de civilisation. Il peut arriver que l'Esprit se communique directement à un membre de l'Église, que la tradition ne soit pas le lien unique qui rattache à Christ tel fidèle. Mais, l'action de l'Esprit étant toujours de même nature, l'inspiré demeurera en l'Église[3].

Tel est l'aspect interne, nouménal et mystérieux de la tradition catholique. Elle est communication de « vie ». Les païens furent gagnés au christianisme par la sainteté agissante des chrétiens. C'est par le rayonnement de sa vie spirituelle que l'Église s'empare du monde. Adam a péché ; le mal s'est étendu de génération à génération. Christ est venu et il a été le point de départ d'une régénération également héréditaire. Voici la solidarité organique dans le mal et dans le bien, le principe vivant de la Catholicité[4]. Il n'est donc pas de vie chrétienne possible en dehors de la communauté. L'individu saisit par intuition immédiate la vie spirituelle que détient l'Église ; il fait sienne son expérience. C'est ainsi qu'il connaît Christ, le vit, le réalise. Anéantissant son égoïsme, le croyant s'incline, sans perdre sa liberté, devant l'autorité de l'Église[5]. La conviction chré-

1. *Einheit*..., 258. Möhler se moque des catholiques qui repudient en principe toute mystique. Ils ne distinguent pas le mysticisme sain, indispensable à l'Église, du mysticisme malsain qui aboutit au séparatisme. Le vrai mysticisme se concilie avec la clarté d'esprit et la précision dans l'exposé du dogme. — Voir notre ch. XIII.

2. *Id.*, 3-8 ; voir en part. 6, note 8.

3. *Id.*, 8-9.

4. *Id.*, 9, 15-16.

5. *Id.*, 11-12. L'Église est « wo sie rein vorhanden, die Vertilgung alles Selbstsüchtigen ».

tienne croît à mesure qu'elle s'attache plus fortement à l'Église. Si la liberté individuelle, mal utilisée, peut devenir source d'erreurs infinies, elle n'en est pas moins un élément indispensable de la vie ecclésiastique. La passivité du chrétien n'est qu'apparente. Son humilité est condition de l'activité la plus intense. Car l'expérience individuelle est nécessairement fragmentaire. Au sein de l'organisme total, les diverses expériences individuelles s'intègrent mutuellement. L'Esprit répand ses dons entre les fidèles. Chacun d'eux s'enrichit par la participation à la vie commune[1].

3. Rien ne sera plus instructif, si l'on veut se rendre exactement compte de l'évolution suivie par l'école wurtembergeoise, que de comparer ces pages enthousiastes et optimistes de la première heure avec le chapitre de la « Symbolique » sur l'Église. Entre ces deux reconstructions de l'Idée ecclésiastique se sont écoulées plusieurs années au cours desquelles le jugement de Möhler a singulièrement mûri sous l'action de ses études historiques et des événements. En la « Symbolique » apparaît au premier plan la préoccupation de répondre aux attaques protestantes et d'expliquer les vicissitudes par où l'Église a passé, les contingences qu'elle a dû subir, les luttes qu'il lui a fallu soutenir, les erreurs commises, bref le caractère « humain » de son histoire. Il y va de la notion de miracle historique. L'enthousiasme demeure, semble-t-il; mais il s'y mêle un désir plus vif de le concilier avec la réalité des faits. Le sens même du terme « visible » a changé. En 1825, le Visible est le Corps de l'Église, la manifestation directe et parfaite de l'Invisible. Plus tard le Visible est l'Humain avec ses inéluctables imperfections[2].

L'Église visible est l'Incarnation du Verbe divin. Il s'est exprimé de manière humaine, a parlé comme homme à des hommes, a souffert comme souffrent les hommes. Ainsi le voulait une méthode pédagogique susceptible de répondre aux besoins de notre nature. C'est par les mêmes moyens que le Fils de Dieu agit dans le monde après son élévation. Christ institue l'Église, faisant naître au cœur des fidèles la nostalgie d'amour qui les pousse à s'unir. L'Église visible est le Fils de Dieu se manifestant aux hommes sous apparence humaine. Ses deux aspects échangent leurs attributs. L'aspect divin confère à l'aspect humain qui l'exprime le caractère d'infaillibilité. L'Humain, d'autre part, n'est infaillible que comme manifestation du Divin. C'est pourquoi une œuvre aussi grandiose a pu être confiée à des hommes. L'Église est et demeure la « Forme » essentielle du christianisme. En elle le Verbe parle à nos sens. Elle n'est infaillible qu'en sa totalité. Aucun de ses membres ne peut avoir cette infaillibilité à titre d'individu. L'individu n'est infaillible que dans la mesure où il sent, pense et veut selon l'esprit de l'Église.

1. *Einheit...*, 19-20; *T. Q.*, 1823. 287-288 : « nur unter Voraussetzung des Rechtes, sich ein eigenes freies Urtheil zu bilden, ist eine ethische Vereinigung möglich. » — Voir encore 456-457 et 622-623. — Voir enfin *Einheit...*, 179-180 et l'article de Staudenmaier : « Der Pragmatismus der Geistesgaben ». *T. Q.*, 1828, 389... qui a été plus tard publié en volume (voir notre bibliographie).

2. *Symb.*, (IV), 334... Ces pages sur l'Église ne se trouvent pas dans la 1re édition. Voir la « Vorrede z. 2 Ausg, », XV (dans la 4e édition). — Voir encore *N. Unt.*. 392-393.

De là la vénération du catholique à l'égard de son Église. Se séparer d'elle est le péché par excellence. Cette idée de l'Église communion des croyants satisfait son imagination, sa raison et sa volonté. — Quoi de plus émouvant que l'union de ces innombrables esprits entre lesquels le temps et l'espace semblaient créer un abîme! L'État est certes une réalité merveilleuse. Mais qu'est-il à côté de l'Église qui enferme en son vaste sein les éléments les plus divers, de l'Église que n'arrête aucune frontière, aucun obstacle humain[1]? — Au point de vue rationnel, l'Idée catholique d'Église répond exactement à celle d'Église chrétienne. La Vérité chrétienne est une. Le Fils de Dieu est éternellement le même. Les hommes sont tous pécheurs, ont tous besoin de la grâce. Il ne peut donc y avoir qu'une Église. Cette Idée est également conforme aux fins de la révélation. L'incarnation de la Vérité divine en Christ ne pouvait suffire. L'homme étant un être sensible, le monde des Idées doit lui être présenté en une Image permanente (*bleibendes Bild*) qui renouvelle incessamment, à travers les âges, l'Image originelle (*Urbild*). C'est pourquoi la vie de Christ fut un ensemble organique de miracles destiné non seulement à nous faire croire en Lui, mais aussi à rendre sensibles les grandes Idées religieuses. Ces miracles se continuent par l'Église ou Miracle historique. Ils cessent à mesure qu'elle se constitue. — La notion d'Église catholique satisfait enfin aux exigences de la volonté. Les peuples sont barbares quand ils sont séparés les uns des autres. La civilisation progresse avec l'Idée d'Humanité. Or le lien entre l'individu et l'Humanité prend toute sa force en l'Église catholique où le fidèle voit sa liberté grandir dans la mesure où il se dévoue à son Église[2]. Les maux et les erreurs de l'Église n'ébranlent point la certitude du catholique. Ayant mission de lutter contre le mal, l'Église doit vivre au milieu des méchants. Elle a traversé de terribles tempêtes. Mais quelle œuvre merveilleuse elle a su accomplir! Elle a fait l'éducation de la société européenne. Si elle eut de mauvais prêtres et de mauvais papes, à l'enfer de les engloutir! En soi l'Église demeure infaillible et pure. Car elle est le Divin redressant l'Humain.

Telle est l'interprétation romantique des « notæ » de l'Église catholique. Celle-ci est, de par son caractère éminemment organique, une, sainte, catholique et apostolique[3]. Ici encore, la notion médiévale de miracle absolu voisine avec la notion moderne de miracle relatif. Pour la première, la Toute-Puissance surnaturelle de Dieu crée l'Église et l'Esprit d'Amour est divine Hypostase. Pour la seconde, pour Schleiermacher en particulier, le groupement organique des croyants en communauté religieuse

1. *Symb.* (IV), 339-340. Quoi de plus beau « als die Vorstellung der harmonischen Ineinanderbewegung zahlloser Geister, welche zerstreut auf dem ganzen Erdboden, frei in sich, und ermächtigt, in jegliche Abweichung nach der rechten und linken Seite hin einzugehen, dennoch und zwar mit Bewahrung ihrer... Eigenthümlichkeiten Einen grossen Brüderbund... bilden ».

2. *Id.*, 348-351. Voir encore Drey. *Apol.*, III, Préface, IV.

3. Voir en part. Staudenmaier, art. sur Liebner, *Hugo v. St. Victor* (Leipzig 1832) in Senglers *Religiöser Zeitschrift*, 1833, I, 200... Voir Lauchert, *op. cit.*, 219

constitue l'Église et les Églises[1]. Les deux conceptions se mêlent intimement en la théorie de l'école wurtembergeoise. Möhler corrige et complète Schleiermacher dans l'esprit de sa propre confession.

1. Voir, sur les « notæ » de l'Église, Drey, *Apol.*, III, 126-156. Voir encore Loofs. *op. cit.*, 221 et Tröltsch, *op. cit.*, 394-397. — Voir surtout Möhler, *N. Unt.*, 462, sur la différence réelle entre l'idée catholique de l'Eglise objective instituée par Christ et l'idée protestante de communauté religieuse spontanée. Voir 479... sur les critères de la divinité de l'Église catholique.

CHAPITRE III

RAISON ET RÉVÉLATION

L'action exercée par le Divin sur l'homme au moyen du miracle, de l'inspiration et de l'Église universelle peut être d'ordre sentimental et donner naissance à des états mystiques, d'ordre volontaire et engendrer des actes, d'ordre intellectuel et produire une théologie. La théologie a sa nécessité propre et ses droits à l'existence. Elle se constitue en vertu des lois fondamentales de la nature humaine. Elle s'élabore en fonction de la religion concrète qu'elle exprime et du degré de culture intellectuelle atteint par les esprits qui la construisent. Elle est, comme la philosophie, la traduction en langage scientifique d'une expérience positive. Mais elle en diffère dans la mesure où cette expérience est « sui generis ». Il y a, entre ces deux disciplines, le même rapport qu'entre la révélation chrétienne et la révélation primitive. La collaboration de l'esprit humain avec les données de la révélation leur est commune. La théologie n'est en conflit qu'avec la mauvaise philosophie issue du péché, du séparatisme, de la conception exclusivement profane de l'Univers. La vraie philosophie tend à se confondre avec elle. Car la théologie a précisément pour mission de ramener la philosophie égarée dans les voies de la vérité. Le danger d'un abus qui tendrait à en faire l'essence même du christianisme ne doit pas en interdire le légitime usage. On admettra la formule : Je crois, bien que je n'aie pas encore l'intelligence complète de ma foi. C'est la solution traditionnelle qui, avec les Pères et les grands scolastiques, affirme l'immanence du savoir et de la foi, qui dépasse par le « Credo ut intelligam » le « Credo quia intelligo » et le « Credo quia absurdum [1] ».

I. On étudiera, tout d'abord, les caractères communs à la théologie et à la philosophie.

1. L'histoire de la théologie montre que son évolution est parallèle non seulement au développement de la religion, mais encore à celui de la civilisation en général. Tous les systèmes philosophiques ont laissé sur elle leur empreinte. Une théologie est encore impossible à cette époque enfantine où le sentiment religieux demeure instinctif et échappe aux

1. Drey, *Kurze Einl.*, 23-27 ; Mohler, *T. Q.*, 1827, 590 ; Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, I, Vorwort, v ; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 253-257, 259 et *T. Q.*, 1839, 383, note 1.

analyses de la réflexion. Les premiers mythes et symboles créés par l'imagination ont constitué une théologie rudimentaire. Elle se perfectionne à mesure que l'homme devient plus capable de penser sa religion. Alors naissent les théologies nationales qui, entrant plus tard en contact, s'organiseront en système universel. La symbolique biblique et cet « agrégat » de notions religieuses qui s'appelle le mosaïsme, la mythologie grecque et autres éléments idéologiques sont ainsi venus se fondre en la théologie chrétienne. Celle-ci se construit avec d'autant plus de facilité que Jésus a exprimé directement, sans mythes ni symboles, les grandes « Idées » du christianisme. Elle recevra toujours sa matière de l'Église et ne sera point spéculation vaine.

Il est nécessaire de continuer cette élaboration. Nous devons, pense Drey, refaire la théologie chrétienne « nach dem Geiste unserer Zeit ». La mentalité contemporaine qui, positive et organisatrice, ne se contente pas de grouper sans ordre les faits ou de distinguer les concepts les uns des autres, lui fournit un cadre admirable où faire entrer ses matériaux. Il ne s'agit pas d'utiliser tel ou tel système philosophique. On veut simplement s'inspirer de l' « esprit » nouveau. Cette interprétation moderne ne peut en rien compromettre la cause du christianisme catholique. L'essentiel est d'éviter tout « absolutisme », de sauvegarder les droits respectifs de la raison et ceux de la révélation. C'est une « opposition » qui ne doit point se transformer en « contradiction ». Le rationalisme et le supranaturalisme peuvent se concilier. Dieu est l'Auteur et le Principe de la raison. Elle doit se conformer librement à l'Image divine qui est en elle. Cette solution du problème intellectuel répond exactement à celle du problème religieux [1].

L'on voit s'ébaucher la pensée maîtresse des théologiens wurtembergeois sur le rapport entre la science et la foi. Ces deux attitudes de l'esprit sont corrélatives et s'appartiennent organiquement. De même qu'en la révélation primitive et la révélation seconde se trouvent en présence, à la fois distincts et unis, le naturel et le surnaturel, de même il y a, en philosophie et en théologie, coexistence de la science et de la foi. Croire, c'est admettre, non ce qu'on ne comprend pas, mais ce qui « s'impose » immédiatement à l'esprit. Voici la notion moderne et vivante de la foi. Elle est expérience personnelle, sociale ou historique. La science est affaire d'élaboration idéologique. Il y a une foi philosophique et une science théologique [2].

Comment la révélation agit-elle sur la raison? En principe et virtuellement, la révélation est accessible à la raison. Mais celle-ci ne peut d'un coup la saisir tout entière. Il y aura ici éducation méthodique, assimilation progressive. Une bonne pédagogie ne donne pas à l'esprit, par un procédé mécanique, des notions toutes faites. Elle excite l'ingéniosité de l'élève, le pousse à réfléchir et à inventer. Il en est de même de la révé-

1. Drey, *Kurze Einl.*, 58-65; *Apol.*, I, 290 et note 1, 233-235, 270-278
2. *Apol.*, I, 278-280.

lation. Cette vérité est de tous les temps. Ce que l'on appelle expérience profane est, aux yeux de l'homme religieux, révélation primitive. Dieu présente incessamment à la raison des « mystères » pour l'inciter à descendre en elle-même, à trouver le sens des paroles obscures que l'entendement ne déchiffre pas. Le mystère n'est ni absolument, ni toujours également inaccessible à la raison. Celle-ci le pénètre peu à peu, y met de la clarté par ses laborieuses analyses. Son attitude en face du mystère est précisément la foi. C'est par elle que l'esprit a le pressentiment de l'affinité et de l'analogie profondes qui existent entre le mystère et lui. Il devine qu'il y a un parallélisme fondamental entre ses Idées et celles du mystère. Ainsi les lueurs de la foi intuitive précèdent les clartés de la connaissance discursive. C'est la « foi de raison » (*Vernunftglaube*), l'acte essentiel de la raison, sa libre soumission à ce qui la dépasse et la sollicite « durch den Reiz des Unbegriffenen ». La connaissance religieuse commence et se continue dans la foi. Car la vérité révélée n'est pas uniquement affaire de connaissance pure. Elle est vie et action. Elle donne à ceux qui n'ont pas de culture scientifique ces intuitions maîtresses qui suffisent aux besoins de la religion pratique. Mais si la foi peut, à la rigueur, se passer de la science, elle n'en est pas moins la mère de toute science. La foi et la science sont deux activités de la raison qui, s'appliquant au même objet, l'appréhendent chacune à sa manière et se complètent mutuellement. La foi alimente la science et celle-ci clarifie la foi. Ce phénomène se produit en philosophie comme en théologie [1].

2. Kuhn montre par une analyse plus précise cette identité de méthode entre ces deux disciplines. Elles sont toutes deux une foi qui se développe en science [2]. Elles se doivent donc de réciproques concessions. La philosophie détermine ce que l'esprit humain, abstraction faite de toute religion positive, peut par lui-même en son rapport avec la révélation primitive. Pour légitimer son effort, la théologie doit admettre que la chute n'a pas ôté à l'esprit humain toute capacité de connaître le vrai. La philosophie, d'autre part, ne peut s'accorder avec la théologie qu'à la condition d'éviter tout absolutisme, tout empirisme ou apriorisme exclusifs [3].

Kuhn étudie avec soin le rapport, commun aux deux disciplines, entre la connaissance rationnelle intuitive et l'entendement discursif, entre l'immédiat et le médiat [4]. Il n'existe, en fait, ni connaissance purement immédiate, ni connaissance purement médiate. Ce sont là les deux aspects de tout savoir positif. La foi ne s'oppose donc pas à la science comme le faux au vrai. Elle appréhende le vrai d'une autre manière. Elles posent toutes deux la question du vrai et du faux, impliquent toutes deux une

1. *Apol.*, I, 281-283 et surtout 309. Voir encore 288-290. — Staudenmaier, *Scot. Erig.*, 306 : « Das eigentliche Glaubensleben braucht freilich nicht auf die Vermittlung durch die Vernunft zu warten; aber ebenso wenig kann es gegen diese Vermittlung gleichgultig sein... » Voir encore 315-323.

2. *T. Q.*, 1832, 282-283 ; *T. Q.*, 1839, 393.

3. *T. Q.*, 1832, 263-276. Voir encore *Ueber Prinz. u. Meth. d. sp. Th.*, 7-8, et notre chapitre IV.

4. *T. Q.*, 1832, 277...

affirmation qui apparaît à l'esprit comme nécessaire. Sans doute, la distinction entre le vrai et le faux accompagne tout fait de conscience et l'opposition entre la foi et la science, qui est un fait de conscience, peut facilement tomber sous l'aspect de cette distinction primordiale. De là de graves erreurs. Car il ne peut être ici question que d'une différence de « degré » dans la conviction. La foi n'est pas par elle-même plus près du faux que du vrai. Il y a seulement divergence entre la manière dont ce qui est cru (*das Geglaubte*) et la manière dont ce qui est su (*das Gewusste*) s'impose à la conscience. L'affirmation croyante et l'affirmation scientifique sont distinctes, mais ont en commun le vrai qui s'annonce à l'esprit dans les deux cas « als grosse Nöthigung[1] ».

On aboutit au même résultat si l'on considère la foi et la science au point de vue de la distinction entre l'immédiat et le médiat. Une connaissance médiate est, par définition, conditionnée par la précédente. La connaissance immédiate n'a pas d'antécédent; mais elle n'est pas sans fondement et celui qu'elle possède est transcendant. La différence entre ces deux modes de connaissance est donc relative. Pour que notre intelligence connût l'immédiat comme elle connaît le médiat, il faudrait qu'elle sortît d'elle-même. Tandis que la vérité médiate se suffit et que le lien entre prémisses et conclusion peut être indépendant de la vérité objective des prémisses, la connaissance immédiate ne jouit pas de ce privilège. Elle ne peut atteindre son maximum de certitude que par l'achèvement de la conscience, achèvement qui ne sera jamais qu'approximatif. Ainsi la puissance de conviction qu'elle donne demeure défectueuse. Elle est liée au cœur par d'invisibles liens, relève de la liberté et non du déterminisme facile de la connaissance médiate. C'est pourquoi on accorde en général plus de crédit à la science qu'à la foi. En l'homme complet, foi et science se confondraient. Son intelligence verrait les parties dans le tout et le tout dans les parties, concilierait parfaitement l'analyse et la synthèse[2].

Mais la différence entre la science et la foi, entre la connaissance discursive et l'intuition, n'est pas constante. Le penseur a le pouvoir de la diminuer, de la réduire à un minimum. C'est le but suprême de la philosophie et de la théologie. La science s'empare des données immédiates de la conscience pour leur donner une force de conviction plus grande[3]. Ce que la Nature et l'Histoire présentent à l'esprit individuel émane d'un « Fait » impossible à dépasser et absolument transcendant, condition primitive de toute connaissance, révélation relativement mystérieuse qui ne nous donne pas les vérités séparément et toutes faites, mais nous communique virtuellement la totalité organique de la vérité, déposant en nos esprits un germe vivant que le labeur humain doit ensuite faire fructifier[4]. Nous voici ramenés à l'idée de création. Le Moi

1. *T. Q.*, 1832, 288-291.
2. *Id.*, 293-295.
3. *Id.*, 295-296 : « Das vollkommenste individuelle Bewusstseyn ist also da gesetzt, wo Wissen und Glauben rücksichtlich der Stärke der Ueberzeugung sich nicht mehr merkbar unterscheiden. »
4. *Id.*, 423-428. Voir en part. 423-424.

et le Non-Moi sont en un rapport déterminé qui ne dépend pas d'eux. Cette « copule » primitive est donnée en l'acte de création. Notre savoir est enfermé en de certaines limites. La science de ces limites est la spéculation. La science de ce qu'elles contiennent est la démonstration. Le mystère est partout. Il n'est pas, en dernière analyse, plus inaccessible en théologie qu'en philosophie. Car la philosophie se fonde, comme la théologie, sur le mystère des mystères, sur l'Incarnation du Logos éternel [1].

Cette théorie de la connaissance a reçu tout son développement en l'étude de Kuhn sur Jacobi. C'est ici qu'on en saisit le mieux le caractère organiciste et la couleur hégélienne.

Kuhn utilise le schème connu, insiste sur « die wahre Natur der Gegensätze ». La foi et la science sont « facteurs » de la conscience, sont deux « moments » dont l'unité organique constitue l'unité même de la conscience. La théorie de la science (*Wissenschaftslehre*) a pour tâche de construire l'équilibre de ces moments. Chaque science doit concilier l'expérience et la spéculation. Mais si le moment empirique l'emporte en certaines sciences, le moment apriorique domine en d'autres. L'essentiel est de distinguer, en la conscience considérée comme source de connaissance : la conscience fondamentale (*Grundbewusstsein*) qui appréhende le sensible et le suprasensible ; la conscience dérivée (*abgeleitetes Bewusstsein*) qui comprend la représentation, le concept et le système. La conscience fondamentale se reflète en la conscience dérivée. On ne peut expliquer la représentation par elle-même sans la dépasser. Le monde des représentations est un ensemble « conditionné ». Il faut donc s'élever au-dessus du phénoménalisme et du transcendantalisme. La source objective des représentations est la conscience fondamentale. Ici le savoir et l'être ne font qu'un; il y a fusion mystérieuse entre le sujet qui se représente, l'objet représenté et la représentation elle-même. Mais, d'autre part, il n'y a pas identité absolue entre l'être et la pensée. La distinction entre l'objet et le sujet, qui n'apparaît pas encore en la conscience fondamentale, se manifeste en la conscience dérivée par la représentation et la réflexion. En d'autres termes, le Moi et le Non-Moi sont donnés en un seul acte de conscience. On a ici la « position » qui affirme l'identité subjective de l'idéal et du réel. En la conscience réfléchie, l'idéal et le réel se différencient. C'est la « négation ». La synthèse sera l'unité vivante de cette identité et de cette opposition. On évitera simultanément confusion et contradiction. On se heurte, une fois de plus, au mystère de la création. En l'obscurité de la conscience fondamentale sommeillent deux mondes; il est impossible d'expliquer la coexistence de leur union et de leur différenciation [2].

C'est donc commettre une grave erreur que de considérer la conscience dérivée uniquement sous son aspect « psychologique » et d'en négliger

1. *T. Q.*, 1832, 428-432.

2. *Jacobi und die Phil. s. Zeit*, Préface, VII-VIII, X-XI et 1-5, 15 19, 21-22, 35-38. Voir aussi 304-305 : « alle menschliche Seelenthätigkeit beruht auf Polarität, d. i. auf gegensätzlicher Einheit. » C'est (17) « die gemeine Seele aller Wissenschaften ».

l'aspect « philosophique ». La psychologie s'occupe des modifications de la conscience, des représentations. Mais sont-elles, en leur succession et leur diversité, toute la conscience? Celle-ci n'est-elle qu'une « somme », un « agrégat » de représentations? N'est-elle pas, au contraire, une réalité organique et vivante? La psychologie n'en voit que le côté formel et discursif. En elle il faut distinguer et concilier : 1° les phénomènes ou représentations; 2° le noumène ou centre objectif[1].

De là une importante conséquence. La spéculation et la démonstration s'appartiennent organiquement. Il s'agit d'atteindre par le changement ce qui ne change pas, par l'expérience ce qui existe *a priori*. On passe ainsi du médiat à l'immédiat, et le saut n'est pas mortel puisqu'on part de données positives. Le médiat, pris en son mouvement, nous porte à l'immédiat et nous en indique la direction. La spéculation s'y élance avec plus de liberté que la démonstration. Elle est indispensable à la démonstration, mais elle en a aussi besoin pour contrôler ses certitudes. Le Concept et l'Idée se complètent mutuellement. Mais seule l'Idée saisit simultanément, en leur intime union, l'unité et l'hétérogénéité foncières des choses[2]. Si les séries de la connaissance médiate s'achevaient, il y aurait équivalence entre le savoir immédiat et le savoir médiat. Cet achèvement est impossible. La différence entre ces deux modes de science demeure. Le savoir immédiat « potentiel » est antérieur au savoir médiat « actuel »; mais celui-ci, à son tour, précède le savoir immédiat « actuel »[3].

Ainsi la conscience fondamentale nous donne la vérité en son objective réalité; la conscience secondaire y ajoute la certitude ou vérité formelle. Elle transforme la foi en savoir[4]. S'il y a une différence entre la connaissance immédiate, qui est au point de départ, et la science qui résulte de l'analyse, c'est uniquement une différence de clarté et de conviction. Ainsi le fondement historique et objectif de la théologie ne peut en rien compromettre son caractère scientifique. Le mouvement dialectique est aussi aisé en théologie qu'en philosophie. Du point de vue religieux, la foi primitive et la foi scientifiquement développée ont même valeur. La foi « sue » n'a sur la foi élémentaire que l'avantage d'être plus claire. En la gnose achevée vérité et certitude, foi et science ne font qu'un. Mais, à l'égard du salut, ignorants et savants sont égaux[5].

Telle est, selon Kuhn, la vraie théorie de la connaissance. La vie n'est pas faite d' « éléments », mais de « moments ». Il est une conception

1. *Jacobi und die Phil. s. Zeit*, 39-44. Voir en part. 40-41 : « Wie sich Leibniz das Verhältnis einer Monade zum All dachte, so denken wir uns das Verhältnis eines einzelnen realen Wissensactes zum Bewusstsein überhaupt... »

2. *Id.*, 44-50 et la Préf., XII.

3. *Id.*, 410-412, 305-306.

4. *Id.*, 412, 414, 316.

5. *T. Q.*, 1839, 393-397, 402-408, 419. Voir encore *T. Q.*, 1838, 23-24, note *; ici Kuhn complète sa pensée : « Der unvermittelte Glauben hat blos als solcher kein Recht, sich dem vermittelnden und vermittelten voranzustellen, so lange er sich in Wahrheit keines grösseren frommen Grundes rühmen kann, sondern er muss ihm nachstehen, weil es mehr heisst, zu wissen was man glaubt, als glauben ohne zu wissen. » Voir enfin Staudenmaier, *T. Q.*, 1831, 455, 456-457, 461.

mécaniste des choses qui les considère comme agrégats d'éléments. Mais il en est une autre, infiniment supérieure, qui les assimile à des composés organiques et y voit avant tout un dynamisme de moments. Cette conception évite tout absolutisme, ne donne à aucune des composantes une valeur exclusive, équilibre l'expérience et la pensée spéculative [1].

II. Jusqu'ici la science ne nous est apparue que comme développement de la foi. Mais en quelle mesure conditionne-t-elle la foi? L'entendement peut-il et doit-il faire la critique des données de la révélation?

1. Drey résout facilement ce délicat problème. Il doit y avoir, dit-il, réaction constante de la raison sur la révélation. En la critiquant, la raison augmente la puissance de la révélation. S'agit-il d'un fondateur de religion? La science étudiera son caractère, la nature de son œuvre, ses miracles et groupera organiquement tous ces critères. S'agit-il du miracle ou de l'inspiration? Le théologien peut les reconnaître, car ces phénomènes font toujours partie intégrante d'un ensemble de faits surprenants qui, pris en leur totalité, sont le signe évident d'une création nouvelle. Drey rattache ainsi le miracle et l'inspiration au miracle historique qui est concordance des événements et leur convergence vers un but unique. Le groupement organique est un critère en soi. Entraîné par son élan, l'idéalisme romantique passe au-dessus de la vraie critique, des difficultés qui ressortent de l'exégèse et de l'histoire. Drey se contente de dire que la raison reconnaît la révélation divine en distinguant ses manifestations spécifiques de la réalité quotidienne [2]. La solution de Kuhn est de même nature. Il insiste cependant sur les services que la science peut rendre à la foi. Mais il semble bien qu'en son argumentation la certitude scientifique n'apparaisse jamais comme condition préalable de l'acte de foi.

En sa lettre à Bautain [3], Möhler serre la question de plus près. Il reprend les thèses maîtresses de ses collègues, mais les dépasse en montrant que la certitude scientifique précède en un sens l'acte de foi. De là cette sympathie particulière, qu'il n'a point dissimulée, à l'égard de l'hermésianisme violemment pris à partie par Kuhn [4].

Il consulte le dogme catholique. Que nous dit l'Église sur la question de savoir si la raison peut, à elle seule, démontrer l'existence de Dieu, si la foi rationnelle est condition de la foi de révélation? Est-ce là du semi-pélagianisme ou du rationalisme de mauvais aloi? L'Église enseigne que la chute a obscurci l'Image divine en l'homme sans toutefois l'anéantir. L'homme déchu est, en une certaine mesure, capable de connaître Dieu. La révélation primitive subsiste après la chute. La raison humaine n'est jamais seule et ne peut se développer qu'en réagissant sur la nature, sur la société, sur son expérience totale. Il n'y a pas de connaissance sans révé-

1. *Jacobi*..., 320-321, 327-328, 335-336, 339-341, 416-421.

2. *Apol.*, I, 306-312. Voir encore 312-355, l'étude détaillée des critères de la révélation appliqués à la personne de Jésus. Voir 291-295 sur les critères de l'inspiration. Voir notre chap. II.

3. *T. Q.*, 1835, 421... et *Ges. Schr.*, II, 142...

4. Voir notre chap. VI.

lation primitive. Le problème est donc celui-ci : quelle connaissance l'homme déchu peut-il avoir de Dieu sans la révélation chrétienne? Le Concile d'Orange (529), qui résume tout ce que l'Église a prononcé contre l'erreur pélagienne, n'attribue pas toute conviction humaine sur l'existence de Dieu à l'Évangile, à la grâce, à la révélation seconde. Il ne dénie point à l'homme déchu la foi rationnelle. Le Concile de Trente le confirme sur ce point. Saint Paul et les Pères admettent également une connaissance naturelle de Dieu. Il y a, du reste, danger à dénier toute puissance propre à la raison déchue. Cet extrême en provoque un autre : l'exaltation de la raison humaine. On dira simplement ceci : la caractéristique de la raison oblitérée par le péché est qu'elle connaît Dieu uniquement par démonstration. Son intellectualisme est signe de déchéance[1]. La chute a détruit en elle les certitudes religieuses immédiates. En la nature et l'histoire l'homme, abandonné à ses seules forces, déchiffre péniblement le nom de Dieu. Il n'y trouve qu'abstractions sans puissance durable, sans action sur l'âme. Mais il est capable de mener à bien sa démonstration. Là est la preuve de la « relativité » de sa déchéance. Si insuffisantes que soient les raisons de croire en Dieu, il faut en tenir compte.

Car la démonstration a sa valeur intrinsèque. Prouver, c'est appuyer sa conviction sur des raisons solides. Il y a donc un élément de vérité dans les preuves ordinaires. Le monde qui fournit à l'entendement de l'homme déchu la matière expérimentale sur laquelle il opère, est l'œuvre de Dieu. La chute n'a point compromis la vérité en soi, mais diminué seulement la puissance de la raison humaine. Une preuve qui ne donnerait pas une certitude ne serait pas une preuve. Sans doute, la démonstration relève de la sphère inférieure de la vie intellectuelle. Seule la foi en Christ peut nous rendre les certitudes immédiates qui vivifient l'homme et le poussent à l'action. Les preuves sont, en un sens, inutiles au croyant qui possède l'intuition religieuse de l'univers. Mais elles ont leur rôle à jouer et il serait infiniment dangereux, en théologie, de mépriser avec excès l'entendement et ses vérités. La grâce ne peut suppléer aux preuves, si elles font défaut. Elle ne nous donne pas la vérité toute faite, par action magique. Elle permet simplement aux preuves de convaincre l'esprit humain. Ces preuves demeurent indispensables à l'incrédule qui ne croira jamais en la résurrection, s'il n'a préalablement examiné la valeur des témoignages sur lesquels elle s'appuie. Non que cette critique soit capable, sans le secours de la grâce, d'engendrer la foi. Mais d'autre part, si les témoignages sont incertains, la grâce ne contraindra point l'incrédule à passer outre[2].

C'est ainsi qu'en termes catégoriques Möhler pose la question des

1. *T. Q.*, 1835, 438 : « Gott beweisen müssen, ist der auffallendste Beweis des Falles des Menschengeschlechts in Adam und an sich eine furchtbare Erscheinung. » Voir encore *T. Q.*, 1828, 98-99.

2. *T. Q.*, 1835, 447 : « Die Gnadenwirkung tritt ein, um den Willen zu bewegen, die tüchtig beglaubigte Thatsache als eine wahre anzunehmen... Die Zeugnisse müssen glaubwürdig seyn, und sich uns als glaubwürdig darbieten, sonst könnten wir mit aller Gnade niemals glauben... den Mangel historischer Beweiskraft kann und soll die Gnade nicht ersetzen. »

« præambula fidei ». Dès que les démarches rationnelles sont accomplies, l'acte de foi s'ensuit, à condition que la volonté obéisse aux appels de la grâce. En ce sens la science, telle que la construit l'entendement en vertu de la révélation primitive et indépendamment de la révélation chrétienne, précède la foi. Mais quand la grâce aura achevé son œuvre, l'élaboration théologique de la foi chrétienne commencera aussitôt et on dira qu'ici la foi précède la science. Möhler complète sur ce point la théorie de Drey et celle de Kuhn[1]. Il avait évolué depuis 1825. En son « Unité de l'Église », il mettait surtout en valeur le critère interne de l'expérience mystique, le « testimonium spiritus sancti ». A mesure que sa conception du catholicisme et sa connaissance de la tradition se précisent, il accorde plus d'importance aux preuves externes. Il voit mieux ce qu'il y a d'équivoque en l'expérience mystique. Elle ne contient pas de preuves objectives. Or il faut au christianisme, sous le contrôle de la raison critique, des faits et des témoignages authentiques.

2. Si la philosophie et la critique scientifique ont leurs droits à défendre, la théologie a des prérogatives et une supériorité qu'il faut définir avec soin.

La philosophie profane est impuissante à nous donner du monde une vision totale et organique. Elle est, en vertu du péché originel, vouée à la domination de l'entendement. N'était la corruption de l'esprit humain, elle concilierait les exigences de la foi intuitive et celles de l'entendement : elle se confondrait avec la théologie. Mais elle ne peut, avec ses seules forces, se hausser à cette conciliation suprême. Elle part des connaissances médiates et cherche à les rattacher aux vérités immédiates et à les systématiser. Là gît pour elle la difficulté. Car l'esprit humain, livré à lui-même, tend à considérer trop de vérités comme immédiates, à donner trop de place à la spéculation. La philosophie, quand elle sait rester humble, peut lui indiquer la limite qu'il ne doit pas dépasser. Elle montre le point ultime où nous conduit l'étude de la nature et de l'histoire. Après avoir tiré tout ce qu'elle peut de l'expérience, elle constate 1° que les sciences naturelles ne fournissent aucun résultat complet en soi ; 2° que les études historiques nous mettent en présence d'un processus indéfini dont nous n'apercevons ni le commencement ni la fin. La philosophie profane aboutit fatalement à un évolutionnisme sans issue, à un déroulement incessant de phénomènes[2].

Alors intervient la théologie spéculative. Son objet propre n'est ni la nature ni l'histoire. Elle appartient sans doute, dans la mesure où le christianisme est fait historique, à la philosophie de l'histoire. Mais elle en est le principe. Elle seule donne un sens à l'évolution, elle seule en montre la totalité organique. Son objet est le christianisme, centre et couronnement de l'histoire universelle[3]. Elle réalise ainsi ce que la philo-

1. Voir A. Schmid, *Wiss. Richt.*, 255-261. Schmid essaie d'interpreter la pensee de Kuhn dans le sens de la lettre à Bautain ». Voir en part. 258-259,

2. *T. Q.*, 1832 (Kuhn), 278-282.

3. *Id.*, 269 : « (Es) wird durch das Christenthum, als Object betrachtet, in religiosen Dingen etwas fur den menschlichen Geist gesetzt, was vor jenem nicht in diesem

sophie ne peut atteindre par ses méthodes et ses recherches fragmentaires. Seule elle est capable de vraie spéculation, car son domaine expérimental est l'Organisme par excellence, la révélation chrétienne. La philosophie n'a que la nostalgie de la connaissance achevée, de l'intuition que clarifie le labeur de l'entendement. La théologie satisfait cette nostalgie. Les deux disciplines tendent à un même but que la théologie est seule à poursuivre avec sûreté [1].

III. Mais comment faut-il pratiquement reconstituer la théologie catholique?

1. A quelle source, tout d'abord, en puiser le contenu? Il se fait, sur ce point, une évolution fort instructive en la pensée de Kuhn. En 1832, il donne au terme de christianisme le sens le plus large possible. Il semble négliger la tradition dogmatique de l'Église. Le dogme, dit-il, doit s'élever à une perfection scientifique toujours plus grande, exprimer toujours plus adéquatement la conscience chrétienne. Mais il n'est pas cette conscience même. Il n'est pas universel comme le christianisme puisqu'en l'Église il y a, au point de vue doctrinal, des divisions et des partis. Une théologie organique ne peut le prendre comme point de départ. Qu'elle se jette en plein courant vital, en pleine histoire chrétienne et qu'elle en contemple la totalité [2] ! En 1839, Kuhn témoigne plus de respect à la tradition positive. La théologie se fonde sur le dogme « trinitaire », afin d'éviter tout panthéisme. Elle a pour objet l'Esprit de Dieu, mais tel qu'il se manifeste à nous en l'Écriture et en la Tradition dont elle organise les données [3]. En même temps, Kuhn accuse la différence entre la philosophie et théologie. Malgré la ressemblance formelle qui existe entre ces deux disciplines, il les oppose comme « nature » et « grâce ». Il insiste sur la foi historique (*fides ex auditu*) qui repose sur le témoignage d'autrui et il ne manque pas d'invoquer la foi d'autorité. Il n'y a pas de vraie théologie sans nouvelle naissance. Le problème de la connaissance religieuse est rattaché à la justification elle-même [4]. La conscience chrétienne, telle que l'Église la représente, n'est pas immanente à l'esprit humain comme l'expérience philosophique. On dira même que la philosophie est à la théologie ce que la foi individuelle et bornée est à celle de l'Église. L'esprit humain n'édifie rien de solide en dehors de l'Église. Schleiermacher a raison de dire que le catholique fait dépendre son rapport avec Christ de son rapport avec l'Église [5].

2. Ces vues impliquent une réforme de l'apologétique. En 1819, Drey

vorhanden war, noch überhaupt das gleiche ist mit dem, was die menschliche Intelligenz aus der Betrachtung der äussern und innern Natur an religiöser Erkenntnis gewinnen mag. »

1. *T. Q.*, 282-288, 411-419. — Voir Möhler, *Ges. Schr.*, II, 211 et Staudenmaier, *Hegel*, Vorrede, IV.

2. *T. Q.*, 1832, 419-421, 423, 441-443. Voir encore Staudenmaier : *Das Wesen der kath. K.*, 38-40.

3. *T. Q.*, 1839. 397-402. Voir A. Schmid, *op. cit.*, 53-54.

4. *T. Q.*, 1839, 403, note 10; 405-410. Voir en part. 406.

5. *Id.*, 410-421.

tend à la confondre avec la philosophie religieuse. L'apologétique montre l'harmonie entre les Idées de la raison et celles du christianisme positif. Elle met en lumière le groupement organique de ses parties autour de l'Idée centrale. Elle justifie le christianisme devant la raison intuitive. Elle sait toutefois que celle-ci tient toute sa vertu du christianisme qui, en elle, se juge ainsi lui-même[1]. Plus tard, en son « Apologétique », Drey différencie plus nettement sa conception de la théorie néoprotestante. Selon Schleiermacher, l'apologétique dégage des dogmatiques positives les éléments communs et réalise abstraitement l'essence du christianisme. Or cette essence est d'ordre positif. C'est la tradition, c'est l'Église catholique. L'apologétique sera l'élaboration idéologique du catholicisme concret[2].

Elle insistera sur le rapport entre « rédemption » et « révélation ». Les anciens apologètes n'ont pas vu que la rédemption fait partie de la révélation universelle. On ne se demandera donc plus quelle est, parmi les religions historiques, « la » religion révélée. Elles sont toutes révélées. Entre la religion judéo-chrétienne et les autres il n'y a pas séparation absolue. Le paganisme n'eut-il point la nostalgie de la rédemption? L'apologétique aura donc à déterminer la spécificité de la révélation chrétienne en fonction des autres révélations. Elle apparaît ici comme fondement, non comme couronnement de la théologie[3]. Elle ne songe plus à comparer la révélation chrétienne avec une philosophie religieuse universelle. Elle l'analyse ; elle en dégage l'essence. Elle unit intimement raison et christianisme. La raison découvre en la donnée chrétienne les principes qui y sont virtuellement contenus. Disons plutôt que la raison enveloppée en la donnée chrétienne réveille et assainit la raison humaine, sollicitant l'Image divine qui est en elle[4].

Kuhn reproche à l'hégélien Erdmann de ne voir qu'une différence formelle entre la dogmatique et la philosophie religieuse[5]. Un abîme les sépare. La philosophie moderne parle de Trinité, de rédemption, de justification en un tout autre sens que l'Église. Seule la théologie spéculative ou apologétique, s'inspirant de la conscience vivante de l'Église, peut utiliser la dogmatique et l'élever au rang de spéculation. Seule elle exprime le christianisme concret en formules universelles[6]. Travaillant sur les données objectives de la révélation chrétienne, sa pensée leur devient immanente. Une fois l'Objet chrétien « posé » en l'esprit humain par la nouvelle naissance, une science en jaillit, qui exprime idéologiquement cette union féconde entre la nature et la grâce Tandis que Drey insiste sur l'Idée du Royaume de Dieu, Kuhn met en relief le dogme de la Trinité comme Idée centrale de la théologie spéculative. De là découlent

1. *Kurze Einl.*, 160 ; voir encore 74, 149-151, 154-155, 157.
2. *Apol.*, I, Vorr. z. 1. Aufl., IV, V, VI, XI, XV. Drey indique ici lui-même la différence qui le sépare de Schleiermacher
3. *Id.*, VI-VIII ; voir encore 12-22 et Mohler, *Symb.* (IV), 78...
4. *Apol.*, I, Préf., XVIII-XIX et 4-7.
5. *T. Q.*, 1832, 441-443.
6. *T. Q.*, 1839, 431-436.

tous les autres dogmes. Ils sont « moments » intégrants en l'unité organique de cette Idée fondamentale[1].

Le théologien part de la foi transcendante pour la pensée subjective. Il la détermine avec toujours plus de précision. Il en fait passer le contenu par tous les degrés de la connaissance. C'est la dialectique immanente à la foi. Mais la foi est déjà un savoir. En elle apparaît déjà la réflexion. Elle contient des notions rudimentaires, sortes de pensées ébauchées, demeurées comme en suspens[2]. Ceci s'applique à la foi catholique. La réalité sur laquelle elle se fonde est la « conscience apostolique ». Nous ne connaissons pas directement la foi des Apôtres en ce qu'elle eut d'immédiat. Elle nous est transmise uniquement par les « déterminations réfléchies » qu'elle a prises aux premiers siècles. Il en sera de même de la conscience de l'Église aux diverses époques de son histoire. Nous sommes toujours en présence de déterminations réfléchies qui sont comme le dépôt et l'expression momentanée de la foi. Elles constituent la tradition dogmatique positive. Si la connaissance intuitive est connaissance supérieure et achevée, la connaissance réfléchie en est l'indispensable complément, en assure la transmission à la postérité[3]. La dialectique spéculative respecte donc ces formes contingentes que prend une foi qui, en son essence, demeure identique à elle-même. Elle sera d'autant plus parfaite que le dogme aura été mieux élaboré par l'Église[4]. Le catholique d'aujourd'hui ne peut se contenter des concepts apostoliques. Il veut les remplacer par des notions plus universelles et plus compréhensives. Sa foi n'en est pas moins pareille à celle des Apôtres. La théologie spéculative purifie la dogmatique de ses éléments empiriques et relatifs. Que trouvons-nous en cette dogmatique traditionnelle? Des oppositions bien connues : Dieu et monde, grâce et nature, justification et sanctification, etc... Il s'agit de les exprimer spéculativement sans compromettre leur sens objectif. Prenons, par exemple, l'opposition entre la grâce et la liberté. La représentation grossière y introduit la notion de temps, de succession. Elle nous dit que la grâce « précède » l'effort humain, agit la « première », que l'homme la reçoit « ensuite » et collabore avec elle. Elle risque ainsi de fausser le problème et elle l'a, en fait, singulièrement compliqué. La spéculation ne posera pas la question de temps. Elle mettra ces deux réalités en relation de réciprocité organique, d'action et de réaction. Ainsi elle fera

1. *T. Q.*, 1839, 410-411 ; *Ueber Prinz. u. Meth. der sp. Theol.*, 5-6 et *T. Q.*, 1839, 397-398. Voir Staudenmaier, Dogmatik als Wissenschaft, *Giess. Jahrb.*, II, 241..., en part. 244-245.

2. *Ueber Prinz. u. Meth...*, 5-8.

3. *Id.*, 9-14 et 47. — Voir aussi Staudenmaier, *Scot Erig.*, 344-347 ; *Giess. Jahrb.*, II, 257-259; le symbole est « Urbewusstseyn der Kirche »... « Das lebendige Bewusstseyn der K. ist... die eigentliche regula fidei. » Voir encore 262; le symbole est « Urspeculation ».

4. Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 277... Il rejette les distinctions anciennes entre « dogmata pura et mixta », entre dogmes clairs et dogmes mystérieux, entre dogmes nécessaires et non nécessaires au salut, etc... Il n'admet que la distinction entre « dogmata explicita et implicita » et l'interprète comme l'expression de cette vérité que la révélation est éducation progressive du genre humain. Voir encore 305, citation importante de Gœthe à propos des « métamorphoses » du dogme.

disparaître les difficultés qui causèrent parmi les théologiens tant de disputes inutiles[1].

Il est facile de voir qu'en cette théorie intelligente et souple voisinent et se concilient, pour un temps, le sentiment immédiat de Jacobi, la méthode d'interprétation appliquée par Schleiermacher à la dogmatique positive du protestantisme, la dialectique hégélienne et les données essentielles de la tradition catholique[2]. On analysera cet ensemble complexe en étudiant la critique que l'école wurtembergeoise a tentée des systèmes contemporains.

1. *Ueber Prinz. u. Meth.*, 49-57, 59-70. Voir Staudenmaier, *Sc. Er.*, 269 : « Die Originalität eines Theologen besteht nicht darin, den Inhalt der Lehre zu verändern, sondern darin, ihn mehr und besser als andere aus sich selbst... zu entwickeln. »

2. Voir A. Schmid, *op. cit.*, 53 et 56.

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE DES SYSTÈMES CONTEMPORAINS

Les théologiens de Tubingue utilisent l'idéalisme romantique et prennent en même temps position à son égard. Ils maintiennent, avec une persévérante énergie, les thèses essentielles du catholicisme. Ils soumettent à un examen constant les systèmes de l'époque, suivant ainsi l'exemple des scolastiques. Leurs critiques sont éparses en leurs ouvrages et, pour fixer exactement le rapport de l'école avec la philosophie religieuse, la théologie protestante et les écoles catholiques contemporaines, la plus sûre méthode sera de les systématiser. En ces trois domaines on verra qu'ils tentent, à leur manière, de concilier la spéculation théologique et l'expérience religieuse « catholique ». Ils universalisent, au moyen de la dialectique hégélienne, la foi de Jacobi, la notion schleiermachérienne de la religion et la tradition catholique positive.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE MODERNE

La philosophie s'est émancipée. Elle n'est plus ce commentaire modeste de Platon et d'Aristote que la scolastique mettait au service du dogme. En vertu de leur libéralisme compréhensif, les théologiens wurtembergeois acceptent le fait accompli. Ils s'en félicitent même sans arrière-pensée et reconnaissent à la philosophie sa légitime part d'indépendance [1]. Mais cette libération définitive ne sera point, à leur sens, une rupture. La philosophie doit, sous peine de s'égarer, se maintenir d'accord avec la théologie au prix de concessions inéluctables. S'agit-il d'une « théorie de

1. Kuhn, *Jacobi...*, 10.

la science »? La philosophie devra éviter tout absolutisme, équilibrer l'empirisme et l'apriorisme, admettre la révélation primitive qui la fonde. A une théologie positive il faut une philosophie également positive [1]. S'agit-il de métaphysique? La philosophie devra se placer franchement sur le terrain du théisme chrétien, de cette métaphysique de l'Écriture Sainte qui dépasse et unit le dualisme déiste et le monisme panthéiste [2]. Ces deux exigences se réduisent à une seule. Si le théisme donne la clef du problème de la connaissance, la vraie solution de ce dernier conduit au théisme.

L'on entrevoit ainsi de quelle nature sera la critique de Kuhn et de Staudenmaier. Kuhn montrera que la philosophie moderne oscille entre l'empirisme et l'apriorisme absolus, Staudenmaier qu'elle se jette du dualisme déiste au monisme panthéiste. Ces critiques parallèles aboutiront à ce résultat que cette philosophie est en état de « polarisation », qu'elle ne sait pas unir sans confondre et distinguer sans séparer, qu'elle est incapable de voir les réalités irréductiblement diverses en leur organique unité.

I. On étudiera tout d'abord les philosophies qui ont précédé celles de Kant et de Jacobi.

1. Ici s'opposent, avec une netteté particulière, l'empirisme et l'apriorisme. L'empirisme moderne qui, avec Locke, a élaboré la conception mécaniste de la nature, est entièrement inutilisable en théologie. Il restreint arbitrairement le champ de la connaissance immédiate, le réduit aux faits d'expérience sensible et veut, sur cette base étriquée, s'élever par ses analyses aux vérités les plus universelles. Il demeure étranger aux Idées suprasensibles. Dogmatisme intransigeant, il leur dénie toute réalité, créant à leur égard un scepticisme radical qui conduit à l'athéisme et au fatalisme [3].

L'apriorisme échappe en partie à cet ostracisme. Sa thèse essentielle est que l'apport du monde extérieur et de l'expérience n'ajoute rien à la puissance intrinsèque de la raison. Malgré cette erreur, il est infiniment plus fécond pour la théologie que l'empirisme exclusif. Parmi ses idées « innées » se trouvent, en effet, les Idées religieuses fondamentales qui constituent la religion dite « naturelle ». Mais il est incapable d'admettre le développement de la raison religieuse sous l'action d'une révélation extérieure [4].

Il faut l'atteindre à sa racine même. Ce qui caractérise l'ontologisme moderne et le différencie de l'ontologisme médiéval, c'est l'utilisation constante qu'il fait en philosophie de la méthode démonstrative. Cette utilisation est commune à l'empirisme et à l'apriorisme du XVII[e] et du

1. Kuhn, *T. Q.*, 1832, 277; *Jacobi...*, 339-340.
2. Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 245; Kuhn, *Jacobi...*, (Vorwort), IV-V.
3. Kuhn, *T. Q.*, 1832, 265-266, 272-277. Voir note *), 277, contre l'opposition entre rationalisme et empirisme. Il faut remplacer « rationalisme » par « apriorisme ». Car le vrai rationalisme concilie précisément l'empirisme et l'apriorisme.
4. *Id.*, 265-266, 266-272.

XVIII[e] siècles. C'est elle qui les fait participer au subjectivisme de l'évidence interne. Elle est le vice de nature formelle qui les expose à la critique de Jacobi. Kuhn la reprend pour son compte [1]. Il attaque cet intellectualisme qui applique aux Idées religieuses la spéculation mathématique.

Le but évident de sa critique est de montrer, contre Jacobi cette fois, que le type primitif et achevé de la philosophie démonstrative se trouve dans le cartésianisme, non dans le spinozisme. Rejetant l'appareil démonstratif du spinozisme comme une armature d'emprunt, il suit l'exemple de la philosophie allemande contemporaine et interprète librement ce système dans l'esprit même de ses conceptions maîtresses.

Kuhn soumet à un minutieux examen la méthode cartésienne. Préoccupé d'atteindre en la solution des problèmes philosophiques la certitude parfaite, Descartes semble ne pas voir qu'à la clarté de l'évidence absolue ils risquent de se volatiliser [2]. Il a recours à deux argumentations que Kuhn distingue avec soin. La première, et la plus authentique, ne croit pouvoir s'élever à la vérité primordiale que par le doute intégral et le considère par conséquent comme un simple « moyen ». La seconde, partant de cette affirmation que la vérité primordiale est celle dont il est impossible de douter, fait du doute un « principe » [3]. Les historiens, selon Kuhn, ont accordé trop d'importance à celle-ci aux dépens de l'autre. Cette erreur les a empêchés d'atteindre l'essence même de la théorie cartésienne de la connaissance. C'est dans le « Discours » qu'il faut la chercher. Ici, loin de faire porter son doute initial sur la méthode démonstrative comme en la seconde argumentation, Descartes installe cette méthode au centre même de sa philosophie. Elle en sera l'âme et le principe. Le doute n'est qu'un instrument de recherche; il n'infirme en rien la vertu intrinsèque de la démonstration [4].

Afin de mettre son interprétation mieux en lumière, Kuhn insiste contre Hegel sur la différence qui sépare le « Cogito ergo sum » du « savoir immédiat » de Jacobi [5]. Cette différence montre, en effet, que le cartésianisme est bien apriorisme pur et s'appuie, en dernière analyse, sur une application du principe de contradiction. En identifiant le point de départ cartésien et celui de Jacobi, Hegel contestait le rôle exclusif joué par la démonstration au sein du cartésianisme et dégageait ainsi la part d'intuition immédiate qu'il recèle de manière latente. Descartes lui-même avait cherché à attirer l'attention sur cet aspect de sa philosophie [6]. Kuhn néglige ce côté mystique et intuitif du système. Il accorde que le « Cogito » n'est pas un syllogisme ordinaire. Mais alors même qu'il pourrait être interprété comme vérité immédiate, la différence entre Descartes et

1. *T. Q.*, 1832, 274.
2. *Jacobi...*, 64.
3. *Id.*, 66. Voir 66-68 l'exposé de la seconde argumentation cartésienne.
4. *Id.*, 65-66, 68-69.
5. *Id.*, 70. Kuhn cite Hegel, *Encycl. der ph. Wiss.*, 3. Aufl., 81.
6. Voir Fouillée, *Descartes* (Coll. d. gr. écr.), 92-95.

Jacobi n'en serait pas moins fondamentale. Si le « Cogito » n'est que l'α du cartésianisme, le savoir immédiat est l'α et l'ω de la philosophie de Jacobi. Au reste, le « Cogito « n'est pas une vérité immédiate dans le sens « positif » que Jacobi donne à ce terme. Il n'est qu'une application au doute intégral du principe de contradiction. Il serait contradictoire, dit Descartes, de révoquer en doute l'existence du sujet pensant. Ce jugement est de portée négative. Or le caractère propre de toute vérité immédiate est d'être affirmation pure et simple. La pensée discursive n'y a point de part. Les axiomes premiers de Descartes constituent uniquement la « limite » que la démonstration ne peut dépasser et, par une sorte d'affirmation négative, nous font entrevoir cette réalité que seule la conscience immédiate « pose » avant toute pensée médiate. Mais Kuhn veut être juste. Il admet, en dépit de Jacobi, la nécessité et l'utilité de la méthode cartésienne. Elle seule nous permet de contrôler les données immédiates de la conscience. Elle complète la foi par la science [1].

Ainsi Kuhn nie la valeur positive de l'ontologisme cartésien, qui relève entièrement de la démonstration [2]. C'est donc le système qui s'oppose le plus nettement à la philosophie de Jacobi, celui qui en explique le mieux la naissance et la légitimité. Le spinozisme, au contraire, n'est pas ce type achevé de philosophie démonstrative que Jacobi voulait y voir. S'il continue et exagère le cartésianisme, ce n'est pas sur le terrain de la méthode démonstrative. Ici la philosophie moderne se jette brusquement d'un extrême à l'autre. Le cartésianisme est dualisme réfléchi, le spinozisme monisme intuitif. Le critère cartésien de la vérité est l'accord entre la pensée et l'être, accord dont les signes distinctifs sont l'évidence et la clarté. Descartes demeure enfermé au sein de la pensée subjective et essaie vainement d'en sortir pour passer à l'être. Toute vraie philosophie, on l'a vu, part de la réflexion et, ne pouvant y trouver son achèvement, le cherche en la connaissance immédiate. Descartes réduit à une « contradiction » l'opposition vivante et organique entre le médiat et l'immédiat. Il sacrifie le second au premier. Spinoza commet la même erreur primordiale, mais sacrifie la connaissance médiate à la connaissance intuitive. Il affirme l'identité absolue de l'être et de la pensée. L'Être est tout; en dehors de lui rien n'existe positivement. Le point de vue de la réflexion apparaît ici comme factice et imaginaire. L'âme du spinozisme n'est donc pas cette rigueur mathématique avec laquelle Spinoza procède. C'est l'intuition de l'unité fondamentale de toutes choses en la Substance. Les êtres finis, déterminations de la Substance, n'ont pas d'existence réellement individuelle. Ce ne sont que des « modifications » de l'Être originel (*Ursein*). La « natura naturans » représente l'unité, la « natura naturata » la multiplicité de l'univers. Mais, tandis que la première existe par elle-même, la seconde n'existe que par la première. Spinoza ne concilie pas le point de vue de l'unité et celui de la multiplicité. On ne peut donner

1. *Jacobi*..., 70-75.
2. *Id.*, 77-79.

un sens vraiment positif à la notion spinoziste de « mode ». Le panthéisme réduit ici la multiplicité à l'état d'ombre vaine [1].

Mais comment le spinozisme a-t-il pu donner l'illusion d'être le parfait modèle de la philosophie démonstrative? C'est facile à comprendre. Spinoza voulait mettre en lumière l'unité de l'Être et le passage de cette unité à la multiplicité. Il pouvait donc utiliser les fonctions analytiques de la pensée et emprunter à l'entendement son mécanisme extérieur. De là son apparente rigueur et sa clarté. Ce que l'entendement, en son fonctionnement normal, obtient par marche progressive, en s'élevant du particulier à l'universel, le panthéisme spinoziste tente de l'atteindre par marche régressive, en descendant du général au particulier. Il y a analogie, mais analogie superficielle, entre le processus de la pensée discursive analysant l'expérience et la hiérarchie spinoziste des modes. L'entendement s'élève par ascension légitime à l'Idée suprême (*Urbegriff*), type de toute pensée, mais ne lui reconnaît qu'une valeur négative et régulatrice. Le panthéisme fait de cette Idée une réalité, l'hypostasie et la divise ensuite artificiellement, inventant ainsi une multiplicité [2].

Il eût été facile à Kuhn de montrer comment Leibniz dépasse les systèmes antécédents et prépare une philosophie nouvelle. Son étude eût fait ainsi pendant aux pages enthousiastes que Staudenmaier consacre au théisme leibnizien. Mais il semble ne pas y avoir songé. A l'instar de Jacobi, il ne sépare guère Leibniz de Wolff, interprète sa philosophie uniquement comme apriorisme et utilisation de la méthode démonstrative. L'on s'étonne, en vérité, qu'il ait omis de faire ici un travail de mise au point analogue au précédent [3].

2. En sa critique de la métaphysique des mêmes philosophes, Staudenmaier se montre moins rigoureux. S'il est aussi sévère que Kuhn à l'égard du cartésianisme et du spinozisme, il sait, de son point de vue, rendre justice à Leibniz. Il apparaît alors que, si la philosophie moderne se jette, avec Descartes et Spinoza, du dualisme déiste au monisme panthéiste, elle ébauche, avec Leibniz, une solution presque satisfaisante du problème de Dieu et de son rapport avec le monde.

Staudenmaier ramène aisément le cartésianisme à un dualisme fondamental entre le monde des pensées et celui de l'étendue, entre l'homme et Dieu. Les Idées sont communes à Dieu et à l'esprit humain, mais : 1° indépendamment de toute révélation historique, de toute collaboration vivante entre le Divin et l'Humain ; 2° indépendamment de toute expérience, car celle-ci ne nous donne que des connaissances imparfaites. Dieu, dit Descartes, nous suggère les Idées. L'affirmation est purement gratuite. Il n'y a que la révélation interne qui compte et l'on peut dire, avec Baader, que

1. *Jacobi...*, 87-104. Voir en part. note *), 87 où Kuhn cite : Sigwart, *Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cart. Phil.* et Ritter, *Ueber die Phil. des Cart. und Spin. und. ihre gegenseitigen Berührungspunkte.*

2. *Id.*, 104-110. Voir en part. 107.

3. *Id.*, 116-118. Voir en part. note *), 118. Voir encore 428-432 où Kuhn insiste, à propos de Kant, sur l'apriorisme de Leibniz.

Descartes a frayé la voie à l'athéisme moderne [1]. Le spinozisme se porte à l'extrême opposé. L'esprit humain est ici confondu avec l'Esprit divin. L'acosmisme de Spinoza absorbe le monde en Dieu. Il n'y a plus de différence essentielle entre le Créateur et la créature, plus de création. Le Dieu de Spinoza est la Raison impersonnelle. Il n'est point le Père du théisme chrétien, le Père qui a le premier aimé ses créatures. Qui aime Dieu ne peut exiger que Dieu l'aime en retour. La différence entre le mal et le bien s'évanouit, car elle est d'ordre « fini » et n'atteint pas l'essence même de la Substance. La rédemption subit un sort analogue [2].

Entre le dualisme déiste et le monisme panthéiste se place le théisme chrétien. L'histoire de la philosophie en est la preuve. Entre Descartes et Spinoza, Staudenmaier n'hésite point à placer Malebranche. Il rattache sans doute Spinoza aux Eléates et à G. Bruno. Il ne nie pas l'influence cartésienne, mais insiste sur l'opposition radicale entre les deux systèmes. Comment expliquer alors le passage du cartésianisme au spinozisme? Entre eux il doit y avoir un système intermédiaire qui, dépassant le cartésianisme dans le sens de l'unité, a entraîné Spinoza vers le monisme. Ce système serait précisément celui de Malebranche. Authentiquement chrétien, il nous montre ce qu'il y a de tragique en cette incertitude qui fait osciller la philosophie moderne d'un extrême à l'autre. Malebranche s'est libéré du joug cartésien en se rapprochant de saint Augustin. Les trois idées maîtresses de son système se retrouvent chez Spinoza : Dieu est la Raison universelle et la raison en nous; Il est le principe et l'objet de la volonté; Il est actif en la nature. Mais Malebranche n'anéantit pas en face de Dieu, comme Spinoza, l'existence relative. Dieu est l'Unité des esprits individuels. Ils ont 1° leur fondement en Dieu; 2° leur indépendance et leur liberté [3].

Le plus grand parmi les philosophes théistes de l'époque moderne est Leibniz [4]. Il faut, pour le bien comprendre, le séparer de Wolff qui a fait entrer le génial système de son maître dans le cadre étroit de sa philosophie démonstrative. Le système leibnizien se fonde sur une notion vivante de la personnalité divine. Cet aspect du système prend, aux yeux de Staudenmaier, infiniment plus d'importance que la théorie des monades

1. *Ph. d. Chr.*, 526-527, 247-249. — *Giess. Jahrb.*, I, 289 ; II, 181. — *Hegel*, 114-115

2. Staudenmaier revient constamment sur le spinozisme. Les textes les plus importants sont les suivants : *Giess. Jahrb.*, I, 288-302; *Hegel*, 115...; *Ph. d. Chr.*, 107-123. — Voir en part. *Giess. Jahrb.*, I, 294, note *) où Staud. proteste contre Schleiermacher et Jacobi qui font de Spinoza un « saint ».

3. *Giess. Jahrb.*, I, 288-291... ; *Ph. d. Chr.*, 267-271. — *T. Q.*, 1836, 245. — Voir en part. *Giess. Jahrb.*, I, 290-291. Staud. cite, sur la question du passage de Descartes à Spinoza, les mêmes ouvrages que Kuhn. Il les critique en essayant de montrer que l'influence de Descartes sur Spinoza a été tout extérieure et que seul le système de Malebranche explique celui de Spinoza. Il pose la question chronologique et maintient sa thèse sans preuves suffisantes. Le premier ouvrage de M. paraît en 1674, au moment où S. achève de rédiger *l'Éthique* (1670-1675).

4. Les textes essentiels sont : *T. Q.*, 1836, 226-256; *Ph. d. Chr.*, 271-277 et Kuhn, *T. Q.*, 1842, 429-431.

ou de l'harmonie préétablie [1]. Le principe de toutes choses est la Volonté divine. Elle est essentiellement liberté, choix spontané. La Cause première a tous les attributs de la personnalité et choisit librement parmi les mondes possibles [2]. De là la distinction fondamentale entre deux ordres : ordre inférieur ou règne de la nature, ordre supérieur ou règne de la grâce. Elle nous dit que le Dieu vivant agit incessamment sur le monde qu'Il a créé, que, par son intervention miraculeuse, il hausse la « nature » à la « surnature », élève les créatures à plus de perfection qu'elles n'en pourraient atteindre par elles-mêmes. En agissant sur l'univers, Dieu n'en suspend pas les lois, mais leur confère leur maximum de puissance. La notion de liberté divine implique celle de miracle [3]. De là encore une théorie féconde de la révélation. Dieu présente à l'esprit humain les Mystères. Il fait l'éducation de la conscience religieuse. On dépasse ainsi l'apriorisme étroit. Une reconstruction de la notion chrétienne de révélation devient possible. De même qu'il y a deux ordres, il y a deux espèces de vérités : les vérités de révélation et celles de raison. La foi appréhende les premières, la science s'occupe des secondes. Il ne peut donc y avoir de contradiction entre la science et la foi. Les mystères de la religion « dépassent » la raison sans la « contredire » [4]. Elle s'en empare, les pénètre toujours mieux. Elle peut, sinon les connaître entièrement, du moins s'en faire « analogiquement » une idée. Leibniz donne lui-même l'exemple et tente une reconstruction aussi géniale que modeste de la Trinité chrétienne [5]. Ainsi Staudenmaier retrouve dans le système de Leibniz les premiers germes de la théorie admise par l'école wurtembergeoise. Il lui reprochera simplement de n'avoir pas eu l'intuition complète de la révélation divine, de l'avoir montrée à l'œuvre en l'esprit humain, non en l'histoire.

On verra plus loin comment Drey critique, tout en l'admirant, la philosophie religieuse de Lessing, continuateur de Leibniz [6]. Il est clair, dès maintenant, que l'école de Tubingue a tenté de ressaisir la tradition théiste allemande, seule capable à ses yeux de renouveler la théologie catholique.

II. Le schème de la critique précédente se retrouve aisément dans les pages consacrées par les théologiens wurtembergeois à Jacobi, à Kant et à ses successeurs.

A. Comment cette philosophie résout-elle le problème de la connaissance?

Ici reparaît, mais singulièrement agrandi et susceptible cette fois

1. *T. Q.*, 1836, 226-227. St. se sert de l'ouvrage suivant « Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal », nouvelle éd. par M. le Chevalier de Jaucourt, Amsterdam, 1747, 2 tomes. St. insiste sur le « Discours de la conformité de la foi avec la raison » (t. I, 1-76). — Voir encore 232, note *) où St. montre que Schelling a compris et utilisé cet aspect du leibnizianisme.

2. *Id.*, 233-235, 240-243.

3. *Id.*, 244-246, 236-237.

4. *Id.*, 228 et la note *), 246, 239-240, 229-230, 235-236, 247-249; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 429-431 ; St., *Ph. d. Chr.*, 271-277.

5. *T. Q.*, 1836, 237-239, 242, 249-250, 250-253.

6. Voir notre chap. v.

d'intéresser la théologie tout entière, le conflit entre l'empirisme et l'apriorisme. L'empirisme nouveau est représenté par Jacobi et son école, par le « dogmatisme du savoir immédiat ». L'apriorisme s'est changé en « transcendantalisme » chez Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Cet ensemble de systèmes marque un progrès considérable sur la philosophie antérieure. L'on s'est rapproché de ce « rationalisme » conciliateur qui, dans la pensée de Kuhn, peut seul se prêter à une reconstruction de la théologie. Mais le problème de la connaissance n'est pas encore résolu. La philosophie est plus « polarisée » que jamais. Un antagonisme profond sépare les partisans de Jacobi et ceux de Kant. Les premiers renoncent à toute philosophie scientifique et n'admettent que la foi rationnelle. Les autres tentent de réduire la philosophie à l'état de pure science. On dira encore, en utilisant la terminologie de Kuhn, que les uns font de la conscience fondamentale la source unique de la vérité, que les autres trouvent en la conscience dérivée toute science possible[1]. Le « fait nouveau », c'est la philosophie de Jacobi. C'est elle qui explique et provoque la polarisation actuelle. Mais la polarisation ancienne, l'opposition entre le dualisme démonstratif de Descartes et le monisme intuitif de Spinoza, a subsisté au sein du transcendantalisme.

1. C'est lui qu'on étudiera tout d'abord. Kant et Fichte y continuent la tradition cartésienne, Schelling et Hegel la tradition spinoziste. L'oscillation tragique de la philosophie moderne s'y reproduit. L'erreur commune à Descartes, Kant et Fichte est de croire que toute connaissance se fait par la représentation[2]. Pour atteindre la réalité objective, ces philosophes ont recours à des intermédiaires qui relèvent de la représentation elle-même : le « Cogito » cartésien, les principes leibniziens de contradiction et de raison suffisante, les jugements a priori de Kant, le Moi = Moi de Fichte. La conscience, à leurs yeux, ne « révèle » pas l'Être[3]. Ce dualisme radical conduit à son contraire, à une philosophie de l'Identité. Dualiste et subjectif chez Kant et Fichte, l'idéalisme nouveau est moniste et objectif chez Schelling et Hegel. Aucun de ces philosophes ne réussit à unir sans confondre ou à distinguer sans séparer. Voilà le πρῶτον ψεῦδος de la philosophie moderne, impuissante à établir le vrai rapport entre la conscience fondamentale et la conscience dérivée[4].

En étudiant le kantisme, Kuhn est uniquement préoccupé de le rejeter du côté de l'apriorisme exagéré. Il n'en méconnaît pas les mérites et sait que le kantisme est une tentative de conciliation entre l'empirisme et l'apriorisme anciens. Mais il trouve la conciliation insuffisante. Kant admet qu'il y a des connaissances purement a priori. Ce que Kant reproche à Leibniz, ce n'est pas de croire aux principes a priori, mais de mal en établir la réalité. La critique de Kuhn porte en particulier sur les juge-

1. *Jacobi...*, 414-415.

2. *Id.*, 23. Voir encore 23-24 où Kuhn cite Schulze (*Krit. d. th., Ph.* 1. Bd., Hamb., 1801) à qui il emprunte évidemment le principe de sa critique.

3. *Id.*, 30; voir aussi 27 sur Fichte dont le système met en évidence, mieux encore que les autres, cette erreur de la philosophie moderne. Voir encore 25, 28 29, 30-35.

4. *Id.*, 50-52, 52-53.

ments synthétiques a priori. Il y a, dit Kant, des jugements universels et nécessaires. Or la connaissance expérimentale, considérée « in abstracto » et séparément de l'esprit, ne peut conférer à ses jugements la nécessité et l'universalité. Les jugements universels et nécessaires sont donc a priori. Telle est l'erreur du dualisme kantien. Si l'expérience ne peut conférer à ses connaissances la nécessité et l'universalité, il ne s'ensuit pas que les jugements nécessaires et universels soient indépendants d'elle[1]. — Ce dualisme apparaît plus nettement encore en la théorie kantienne sur la collaboration de l'apriori et de l'aposteriori en l'acte de connaissance. On se heurte ici aux intuitions pures d'espace et de temps, aux catégories de l'entendement. Kant divise en « éléments » l'unité vivante de la conscience, au lieu d'en distinguer les « moments ». Il la réduit à un « mécanisme » logique. Il construit pour l'expérience une sorte de « canon » extérieur. On a ici un double apriorisme, apriorisme des intuitions d'espace et de temps, apriorisme des catégories. Pareille philosophie creuse un abîme infranchissable entre l'expérience et la spéculation[2]. — C'est dans le même esprit que Kant résout la question des limites de la connaissance. Certaines connaissances, dit-il, sont hors du champ de l'expérience possible. Elles n'étendent notre savoir qu'en apparence, par des Idées auxquelles ne correspond aucune expérience. Ces Idées sont celles de Dieu, de la liberté, de l'immortalité. L'erreur de Kant est évidente. Non seulement l'expérience nous donne à connaître le monde extérieur, mais elle contribue, en une certaine mesure, à former en notre esprit ces Idées que Kant veut fonder uniquement sur le Moi pratique. Les sciences qui s'occupent de l'ordre universel, l'histoire en particulier, nous suggèrent l'existence de réalités qui sont hors du monde et y agissent cependant de manière efficace. Dieu se manifeste en l'histoire sans se révéler à nous intégralement[3]. C'est dire que le kantisme est incapable de fonder une théorie solide de la révélation.

La philosophie de Fichte est plus instructive encore à ce sujet. Son transcendantalisme renchérit sur celui de Kant. Elle donne un sens nouveau au terme de « criticisme ». Est critique, à ses yeux, toute philosophie qui ne sort pas du Moi, de la pure conscience. Le Moi devient un Inconditionné, un Absolu. L'intérêt essentiel du philosophe est de sauvegarder l'unité de son Moi. Son idéalisme transcendantal est l'expression même de son indépendance. Fichte reproche donc à Kant de considérer l'expérience et la réflexion comme données à part l'une de l'autre. Kant admet une multiplicité d'expérience; l'objet nous devient subjectif par la connaissance; nous ne connaissons que des phénomènes, mais le noumène est admis par nous en vertu d'une nécessité subjective. La théorie kantienne de la Chose en soi détruit, selon Fichte, l'unité de la conscience. Elle n'est pas conforme au véritable esprit du kantisme. Fichte chassera donc la Chose en soi du domaine de la spéculation. Il fondera

1. *Jacobi...*, 427-436.
2. *Id.*, 437-451.
3. *Id.*, 451-458. Voir la suite 458-479.

un transcendantalisme nouveau sans compromettre l'unité de la conscience spéculative. Il fera ainsi éclater à nos yeux toute la fausseté de cette tendance philosophique[1].

On connaît la déduction fichtéenne. Le Moi se pose; cette thèse aura pour antithèse le Non-Moi. La thèse du Moi et l'antithèse du Non-Moi doivent constituer une synthèse sans qu'il y ait contradiction, sans que l'unité de la conscience soit en cause. Le Moi et le Non-Moi se déterminent réciproquement. Au point de vue de son « existence », la conscience est le résultat du rapport entre le Moi et le Non-Moi, réalité qui lui est extérieure. Mais il reste vrai qu'en elle il y a seulement le Moi et ses modifications. Le Non-Moi met le Moi en mouvement; là se borne son rôle. Le Moi en dépend de par son existence; il en est absolument indépendant de par ses déterminations. La loi suprême de ces déterminations est en lui-même. Le Moi est créateur et maître de ses propres déterminations. La science a un caractère purement transcendantal. Si elle explique toute conscience par une réalité indépendante de la conscience, elle n'oublie jamais que, malgré cette explication, elle n'a à se régler que sur ses propres lois. « Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich. » La conscience pure de Fichte conduit ainsi à sa limite extrême l'opposition établie par Kant entre expérience et spéculation. La réalité objective n'est admise qu' « en puissance », en sa totalité. Le reste appartient au Moi. L'inspiration individuelle devient le principe de la philosophie. Philosopher, c'est « poétiser » (*dichten*)[2].

Telle est la grande leçon que nous donne la première philosophie de Fichte. Elle nous montre qu'une philosophie du « commencement pur » ne peut satisfaire les exigences de l'expérience. Le transcendantalisme verse dans les extrêmes opposés. Tandis que Kant et Fichte « séparent », Schelling et Hegel « identifient » la spéculation et l'expérience, la pensée et l'être.

On étudiera donc Schelling en cette période où, abandonnant Fichte, il se porte d'un élan naturel vers Spinoza. Mais il reste vrai que la philosophie de l'Identité se rattache étroitement à celle de Fichte. La science, selon Fichte, nous montre l'Être tel qu'il existe pour la conscience, jamais la Chose en soi. Elle n'atteint ni la nature ni Dieu considérés comme réalités indépendantes de la conscience. C'est précisément cette opposition entre l'Être et la science que Schelling transforme en identité. Il reproche deux erreurs à la philosophie antécédente. Elle prétend passer de la pensée à l'être sans voir qu'au début il ne faut pas statuer d'opposition entre eux. Elle veut ensuite passer du relatif à l'absolu sans comprendre que, pour y parvenir, il faut établir l'Objet absolu comme seul existant par

1. *Jacobi...*, 488-498. Voir encore 349-350 sur la différence entre Kant et Fichte. Voir aussi 490-491, note ***) sur Sal. Maimon qui, selon Kuhn, sert d'intermédiaire entre Kant et Fichte. Une autre note (491-493) contient une citation intéressante de Maimon (*Versuch einer neuen Logik*, 1794, xxxv).

2. *Id.*, 498-519. Voir en part. 504-505 : « Das Realistische an der Wissenschaftslehre ist..., die Voraussetzung einer dem Bewusstsein entgegengesetzten Kraft, die das Ich reizt ; das Bewusstsein selbst aber hat nichts von diesem Etwas in sich, sondern ist schlechthin ein Product des Ich. » Voir encore note *), 505.

lui-même. Schelling prend donc pour point de départ : 1° l'identité de la science et de l'être ; 2° l'Absolu, seule réalité positive[1].

Il est facile de voir quelles acceptions diverses le terme de « dogmatisme » reçoit chez Kant, Fichte et Schelling. Est dogmatique pour Kant toute philosophie qui spécule sans critiquer la connaissance ; c'est le cas des systèmes de Fichte et de Schelling. Est dogmatique pour Fichte toute philosophie qui ne part pas du Moi comme principe unique de la conscience actuelle ; c'est le cas des systèmes de Spinoza et de Schelling. Celui-ci retourne la conception de Fichte. Est dogmatique toute philosophie qui ne part pas de l'identité du réel et de l'idéal. Le fichtéisme est dogmatisme par excellence[2].

La conscience absolue, selon Schelling, n'est pas seulement l'unité de la conscience empirique et de la conscience pure. Cette unité, que Fichte n'admet pas, ne satisfait pas encore Schelling. Elle implique un reste de dualisme ; elle n'est que relative à la pensée. Le Moi absolu est identique à l'Absolu lui-même. L'intuition intellectuelle a pour objet le Moi en soi, le Moi libre de toute limitation. L'opposition et l'unité de la conscience pure et de la conscience empirique font uniquement partie de la conscience actuelle ou dérivée. L'opposition entre le Moi et l'Absolu est pure apparence. L'intuition atteint adéquatement l'Absolu qui échappe aux prises de l'entendement. Elle est le lieu où coïncident l'Absolu et la science de l'Absolu. Le transcendantalisme célèbre ici ses orgies. Le point de vue de l'expérience, de la vie concrète, s'anéantit devant la connaissance intuitive. Le principe de la philosophie de l'Identité équivaut à son résultat. Seule une vaine analyse les sépare, qui éclaire l'esprit, mais n'y ajoute rien[3]. Schelling est à Fichte ce que Spinoza est à Descartes[4].

Cette identité entre l'être et la pensée, Kuhn la retrouve encore chez Hegel. Opposant Hegel à Jacobi, il lui reproche incessamment d'être un pur spéculatif, de mal concevoir l'expérience. « Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu », tel est le principe de l'hégélianisme. La perception sensible et l'expérience du suprasensible admise par Jacobi ne sont que le degré inférieur de la pensée philosophique. L'œuvre d'un hégélien comme Vatke consistera précisément à considérer la foi sous l'aspect d'un rudiment de pensée religieuse. On n'admet pas ici de réalité existant par elle-même et distincte de la pensée, susceptible de l'enrichir en se révélant à elle. On ramène le réel à l'être pur absolument identique à la pensée pure. On anéantit l'opposition légitime et vivante entre la foi et la science ; ou plutôt on ne les distingue que formellement. Les oppositions qui se révèlent à l'esprit et représentent les attributs essentiels des réalités existantes s'évanouissent en l'Identité absolue. Au nom de l'intuition absolue, on néglige la vraie connaissance intuitive, celle qui sait admettre

1. *Jacobi...*, 524-530. Kuhn étudie ici les œuvres de Schelling de 1800-1806. Voir 525, note **) et 527.
2. Voir note †), 528-529.
3. *Id.*, 530-536, 550-557.
4. *Id.*, 536-550. Voir encore 345-348, 352-353.

les différences irréductibles et les oppositions permanentes[1]. Hegel, dira encore Staudenmaier en citant Jean-Paul, est le « vampire dialectique de l'esprit humain ». Il combine en sa philosophie l'Un des Éléates, le Principe de G. Bruno, la Substance de Spinoza et l'Idée schellingienne de l'Absolu. L'unique réalité, c'est l'Idée logique en son développement (*Selbstentfaltung*) et en sa manifestation (*Selbstdarstellung*). La logique n'est pas un ensemble de règles; elle est à l'œuvre dans le monde. Hegel rejette tout universalisme d'abstraction (*Reflexionsallgemeinheit*) et tend à un universalisme de composition où la connaissance subjective reproduit intégralement la réalité objective. La science est l'image des choses en nous. Méthode excellente, mais qui conduit Hegel à de mauvais résultats parce qu'il en use mal. Il construit son objet a priori, ne nous donne qu'une image de la pure pensée subjective. Il utilise la synthèse sans avoir fait au préalable, dans le domaine de l'expérience, les analyses nécessaires. L'analyse est ici toujours conditionnée par une synthèse déjà faite. L'aspect analytique de l'hégélianisme est purement illusoire. Ainsi Staudenmaier reprend, contre l'hégélianisme, la critique tentée par Kuhn du spinozisme[2].

2. Tel est, en ce qui concerne la théorie de la connaissance, le bilan du transcendantalisme. Philosophie « der reinen Voraussetzungslosigkeit », il oscille entre le dualisme et le monisme absolus, sépare ou confond l'être et la pensée. C'est à ce nouvel apriorisme que s'oppose l'empirisme de Jacobi.

Kuhn admet la conception que Jacobi se fait de la connaissance immédiate, de l'expérience sensible et suprasensible. Il lui reproche seulement de ne pas vouloir développer scientifiquement cette expérience. Son point de vue, celui de la « fides quærens intellectum », se place ainsi exactement entre l'apriorisme transcendantal qui est un « intellectus quærens intellectum » et l'empirisme de Jacobi qui se réduit à une « fides non quærens intellectum ». Jacobi a très heureusement résolu le problème philosophique en son aspect matériel. Il a le premier franchement affirmé que nous naissons tous en la foi. Mais il confère à la connaissance immédiate une valeur absolue et creuse à sa manière, tout comme le transcendantalisme, un abîme infranchissable entre l'expérience et la spéculation. Deux thèses constituent la base de sa philosophie : 1° les Idées de la philosophie sont des convictions immédiates : c'est l'aspect réaliste de sa pensée; 2° la philosophie ne peut ni ne veut être science; c'est son aspect sceptique. Jacobi voit fort bien le talon d'Achille de la spéculation moderne, cette idée que nous prenons possession de la conscience par la seule représentation. Mais il en conclut à l'inutilité de la représentation. Il comprend que la tentative de démontrer la vérité objective de nos représentations fait s'évanouir l'objet lui-même et conduit à l'idéalisme

1. *T. Q.*, 1839, 394-402. — *Ueber Prinz. u. Meth. d. sp. Th.*, 5, 10, 11-13, 54-55, 60-64.

2. *Hegel*, 141-143, 22-23, 26-27, 32-33, 172-173, 176-177, 184-185, 193-205, 237, 252-253, 261-266. Voir encore 331-475 l'étude detaillee de la logique hegelienne, Staudenmaier cite souvent les *Log. Unters.* de Trendelenburg.

absolu. Mais il ne saisit pas l'utilité et la nécessité relatives de la démonstration, de la certitude scientifique[1].

Kuhn insiste particulièrement sur la portée critique de la philosophie de Jacobi. Il lui reproche, on l'a vu, de n'avoir pas découvert dans le cartésianisme l'archétype véritable de toute philosophie démonstrative. Mais Kuhn n'ignore pas que Jacobi a cependant critiqué avec violence les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu et du monde extérieur. Il remarque avec justesse que les excès du cartésianisme entraînent Jacobi à l'extrême opposé. Si l'Idée de Dieu nous est donnée comme conviction immédiate, le philosophe n'en doit pas moins tenter une démonstration qui servira de contrôle et de confirmation à sa foi. Il faut croire en Dieu et développer ensuite scientifiquement cette croyance. Voilà ce que Jacobi oublie[2]. Égaré par sa haine de l'entendement et de ses « lumières », il fait du spinozisme le modèle achevé de la spéculation mathématique[3]. Mais plus significative encore est sa critique du transcendantalisme. C'est elle qui nous met directement en présence de l'antagonisme profond qui travaille la philosophie moderne. Après Spinoza, c'est Kant qui exerce sur Jacobi l'influence la plus durable. La philosophie de Kant peut être considérée, en effet, comme un amendement de celle de Jacobi telle qu'elle était issue de la critique du spinozisme. Kant veut montrer que la raison, en son usage théorique, ne peut dépasser l'expérience et parvenir à la connaissance objective des Idées suprasensibles. Si cette raison était l'entendement, il y aurait accord entre Kant et Jacobi. Mais la connaissance immédiate de Jacobi est de nature théorique et spéculative; Jacobi lui oppose précisément la connaissance médiate. Kant, de son côté, oppose à la connaissance rationnelle théorique la connaissance rationnelle pratique. De là les ressemblances et les différences entre les deux philosophes. La connaissance rationelle théorique de Kant et la connaissance médiate de Jacobi ont ceci de commun qu'elles ne donnent rien à connaître du suprasensible. Elles diffèrent en ceci que la première a pour objet le « phénomène » et que la seconde, malgré le mépris que Jacobi a pour elle, connaît cependant la réalité en soi. La connaissance pratique de Kant et la connaissance immédiate de Jacobi s'accordent à fonder les Idées de Dieu, de liberté et d'immortalité sur la nature morale du sujet. Mais la connaissance immédiate de Jacobi a, en plus de sa valeur pratique, une valeur théorique. Jacobi en profite pour rejeter entièrement la connaissance médiate. De ce fait qu'on ne peut démontrer les objets de la philosophie, Jacobi conclut qu'il faut y croire immédiatement. Kant

1. *Jacobi...*, 277, 22, 45, 49, 61-63. — *T. Q.*, 1832, 424-425. — Voir encore A. Schmid, *op. cit.*, 55-56, Il résume très nettement la critique de Kuhn. Voir l'exposé très clair de la philosophie de Jacobi dans le livre de Kuhn, 121-126, 129-134, 269-274.

2. *Jacobi...*, 277-278; 80-86.

3. *Id.*, 88, 102, 110. Voir en part. 110 note *) où Kuhn montre qu'Ancillon a bien vu l'erreur de Jacobi à propos du spinozisme... Voir encore 111-116 et en part. note *), 114-115 sur les arguments que Jacobi tire du spinozisme contre la philosophie démonstrative. Voir enfin 143, 144-147, 279-281. — Sur Jacobi et la philosophie des lumières, 116-118, 138-139, 143-144, 149-150.

corrige donc la hardiesse de cet intuitionnisme par sa notion de certitude morale, par sa science pratique des objets de la philosophie, par l'importance qu'il accorde, malgré son scepticisme, aux fonctions de l'entendement. Jacobi n'a pas vu en quoi le kantisme pouvait améliorer sa philosophie et Kant n'a pas compris que les Idées de la philosophie sont connues immédiatement. La vérité se trouve entre Kant et Jacobi [1].

L'école de Jacobi a continué la tradition du maître. Elle représente mieux encore l'extrême opposé au transcendantalisme. Elle aboutit au dogmatisme du savoir immédiat. Elle a certes raison de dire que, du point de vue de l'expérience et du sens commun, les objets de la philosophie sont donnés à la conscience en leur réalité objective. Elle a raison d'affirmer que, du moment où le relatif se manifeste en la conscience, l'Absolu s'y révèle aussi, que l'Absolu est au relatif ce que l'immédiat est au médiat, qu'il ne faut point essayer, comme le transcendantalisme, de « déduire » l'existence de l'Absolu de celle du relatif, qu'enfin ces deux réalités nous sont données simultanément. Mais l'école va trop loin et répudie tout contrôle de la conviction immédiate. De là son scepticisme caractéristique à l'égard de toute philosophie scientifique, scepticisme étroitement lié à son dogmatisme. Elle annihile la science devant la foi, au lieu de les mettre en rapport de réciprocité constante. Kuhn réfute les arguments utilisés par Schulze contre la philosophie considérée comme science. Premier argument : les principes nécessaires à toute science sont ou bien absolument inconditionnés et sans aucun rapport avec la réalité objective, ou bien en rapport avec elle ou vrais d'une vérité simplement relative; or la philosophie, pour être science, a besoin de principes absolument vrais; elle ne peut unir science et expérience. Qui ne voit, dit Kuhn, que la science ne se fait pas ainsi « mécaniquement »? Les mathématiques elles-mêmes le prouvent. La science peut être universelle et nécessaire et s'accorder avec l'expérience. — Deuxième argument : la spéculation n'opère qu'au moyen de l'entendement et celui-ci ne nous dit rien sur la réalité objective. Schulze ne voit pas que l'intuition absolue exigée par la philosophie comme science se constitue « expérimentalement », par l'étude de la nature externe et interne, que l'entendement intervient pour la rendre totale. — Troisième argument : la spéculation conclut faussement de la nature de l'effet à celle de la cause, du conditionné à l'inconditionné. Schulze fait erreur. Nous n'avons pas à « déduire » la nature de l'inconditionné de celle du conditionné. Cette déduction implique un dualisme inacceptable. Ces arguments de Schulze s'expliquent par ce préjugé que la philosophie se définit en son essence par une soif déréglée de « savoir » le suprasensible. Telle est l'illusion fatale de ce nouveau scepticisme [2].

1. *Jacobi*..., 281-291 et en part. la note *), 283-285. Voir encore 148-175. Kuhn remarque que l'étude de Spinoza et celle de Kant ont amené Jacobi à sa philosophie; voir 175-176 : « Spinoza und Kant vertraten die Hebammendienste ». Voir 177 et suiv. la critique faite par Jacobi de Fichte et de Schelling. Kuhn remarque qu'elle a simplement poussé Jacobi à développer ses idées maîtresses.
2. *Id.*, 369-409.

Ainsi la pensée moderne est polarisée en son ensemble. Le transcendantalisme n'a que dialectique et mouvement, sans point de départ solide: les disciples de Jacobi ont un point de départ, mais sans dialectique ni mouvement[1]. Le théologien catholique qui veut développer scientifiquement sa foi ne peut admettre aucun de ces points de vue étroits. Soucieux d'éviter tout absolutisme, il les dépasse en les conciliant.

B. Même polarisation sur le terrain métaphysique. Le dualisme déiste reparaît dans le kantisme, le monisme panthéiste dans la seconde philosophie de Fichte et dans les systèmes de Schelling et de Hegel[2]. Mais la tradition théiste n'a point disparu; elle se manifeste en quelques tentatives qui intéressent les théologiens wurtembergeois.

1. Les objets, dit Kant, se règlent sur notre esprit. L'Idée kantienne, pensée nécessairement par la raison, ne répond à aucune réalité d'ordre expérimental, est de nature régulative et non constitutive, n'a de valeur que pratiquement. Sur la seule raison pratique se fondent les Idées de Dieu, de liberté et d'immortalité. Ce rationalisme aboutit au dualisme déiste. Ne sont absolument certaines que les connaissances universelles et nécessaires, y compris les connaissances pratiques. Kant évite cependant le panthéisme spinoziste; il n'admet pas que les réalités diverses soient de simples modifications de Dieu, de la raison impersonnelle. Il s'agit alors de concilier ces deux affirmations contradictoires : 1° n'est certain que l'universel et le nécessaire; 2° le monde du changement existe. Kant, pour résoudre la difficulté, confère aux seules choses en soi ce caractère d'universalité et de nécessité, rend ainsi le changement illusoire et nie la liberté en Dieu. Dieu ne se manifeste à nous que par l'Impératif catégorique, qui est essentiellement loi logique. Dieu est la raison en nous et cette raison constitue notre autonomie. De même que Platon met les Idées hors l'Intelligence divine, Kant sépare de Dieu les Idées pratiques. La volonté divine n'est pas loi vivante pour la raison pratique. Kant ne voit pas que la vie supérieure de l'esprit, bien que primitivement « posée » par Dieu dans les Idées, a incessamment besoin de l'intervention divine, d'une révélation extraordinaire. Pour lui, la raison se suffit à elle-même[3]. Il serait au reste facile, pense Staudenmaier, d'interpréter Kant dans le sens du théisme chrétien. Celui-ci admet une révélation historique destinée à faire naître en l'esprit humain des Idées nouvelles, à restaurer la raison déchue. Or Kant exige de la raison des jugements synthétiques a priori. Pourquoi ne pas dire que, sous l'action de la révélation, l'esprit parvient à des jugements synthétiques d'ordre supérieur? Pourquoi ne pas ajouter que, possédant une valeur théorique réelle, ils constituent pour la conscience un véritable

1. *Jacobi...*, Préface, VII-IX et le livre, 7-8, 57-58, 292-295, 342-344, 414-424.

2. Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, XV : « Die deistische-dualistische Ideenlehre... vollendet sich in der Philosophie Kant's. Die pantheistische... vollendet sich in... Fichte, Schelling und Hegel. » Voir encore Kuhn, *Jacobi...*, 363-368.

3. Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 123-142. Sur la comparaison établie par Schopenhauer, dans le « *Monde comme volonté...* », entre Kant et Platon, voir la note *), 128.

enrichissement[1]? Drey corrige le kantisme dans le même sens. L'Impératif catégorique ou Loi morale rigoureuse est signe de déchéance et conséquence de la chute. La rédemption chrétienne a précisément pour but de le transformer en grâce attirante, en libre poussée[2].

2. Laissant de côté la première philosophie de Fichte, Staudenmaier se porte directement à la seconde, afin de montrer comment l'idéalisme subjectif s'y transforme en panthéisme mystique. Il complète sur ce point la critique de Kuhn. La Vie divine est l'Absolu. Elle se suffit à elle-même; en dehors d'elle, rien n'existe par soi. Elle est Unité parfaite, sans changement ni contingences; mais, par un inexplicable mystère, elle devient succession dans le temps, évolution indéfinie, vie qui s'élève à une perfection toujours plus haute. L'humanité est sa manifestation essentielle. La vie humaine est révélation directe, organe et instrument immédiat de l'Idée divine. C'est elle qui, en l'homme, vit et aime. La manifestation de Dieu dans le monde n'est pas révélation au sens que le théisme chrétien donne à ce terme; elle est Dieu se manifestant à lui-même (*Selbstdarstellung Gottes*). L'homme atteint cette vérité suprême par le « sens interne » qui, une fois éveillé en lui, ouvre à ses yeux un monde nouveau. C'est une « nouvelle naissance », l'apparition d'une vie supérieure (*Uebersein*). Ce sens interne est pensée créatrice, libre reconstruction du monde et de ses lois. Il est d'ordre transcendantal. Le Moi est l'Image même de l'Être divin. La religion nous conduit à cette vision salutaire. La science nous montre le néant de la réflexion et nous amène ainsi à la religion, à l'intuition véritable de l'univers et de l'Amour divin[3].

La philosophie de Schelling intéresse Staudenmaier à deux points de vue : 1° comme panthéisme en sa première forme; 2° comme tentative de restaurer le théisme chrétien en sa deuxième manière. On ne peut en voir ici que l'aspect panthéiste. L'idée maîtresse du système est l'Idée de la Vie et du caractère « organique « de toute réalité vivante. Staudenmaier définit excellemment l'organicisme schellingien. Et, tout en critiquant ce panthéisme, il insiste sur ce fait que Schelling, même en sa première période, a toujours eu à l'égard du théisme une sympathie particulière. Mais une double confusion compromet la philosophie de l'Identité : confusion entre l'esprit et la nature, entre Dieu et le monde. Ici réapparaît encore l'erreur spinoziste, l'idée que l'Absolu est Tout, que le monde phénoménal existe uniquement comme manifestation immédiate de l'Absolu. La Science atteint les lois universelles, la Religion voit et sent la vie individuelle en son lien vivant avec l'Ordre universel, l'Art saisit et exprime l'Infini dans le Fini. L'Absolu s'objective à lui-même; cette objectivation se fait par les Idées. En elles et par elles l'Absolu se

1. *Jacobi*..., 142-143. Voir encore *Hegel*, 144-146; *Giess. Jahrb.*, I, 260; II, 285-286.

2. Voir notre chap. I. Voir encore Drey, *Apol.* I, 66, 123, 239; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 261-263 et 291-292 note *).

3. Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 144-176. St. utilise ici : « Ueber das Wesen des Gelehrten », « Einleitungsvorl. in d. Wissenschaftslehre » ; « Ueber die Bestimmung des Gelehrten ». — Voir encore *Hegel*, 146-148; *Giess. Jahrb.*, I, 260.

comprend et se réalise simultanément. Les Idées sont les organismes primitifs de l'intuition que Dieu a de lui-même. Pour le théisme chrétien, au contraire, ce n'est point par les Idées, pensées divines des êtres finis et de leurs rapports, que Dieu s'objective à lui-même[1].

Le panthéisme hégélien subira des critiques analogues. Staudenmaier y voit la plus haute expression du principe éléate, le panthéisme « logique » le plus caractérisé. Dieu est l'Idée logique hypostasiée. La pensée étant identique à l'être, les déterminations logiques sont définitions de l'Absolu, définitions métaphysiques de Dieu. Le processus de la connaissance humaine est transformé en processus théogonique. Toutes les Idées sont contenues, à titre de « moments », en l'Idée des Idées, en l'Idée de Dieu. C'est le point de départ et le résultat final de toute spéculation. On a ici un système complet de la raison pure, un rationalisme supérieur et raffiné[2].

3. La tradition théiste se maintient par la philosophie de Jacobi, la deuxième manière de Schelling et la pensée de philosophes tels que C. H. Weisse et J. H. Fichte.

Staudenmaier rejette, comme insuffisante, la tentative de Jacobi. Il admire l'énergie avec laquelle Jacobi a défendu le théisme. Mais si Jacobi insiste sur la personnalité de Dieu, il n'en admet pas la manifestation historique intégrale. Il n'accepte que la révélation interne. Il est, par ce mépris à l'égard des formes concrètes de la révélation, tout près du kantisme[3]. L'effort de Schelling est plus significatif. Staudenmaier y voit une continuation du leibnizianisme. Schelling admet la création du monde comme acte divin, ramène toute existence à la Volonté divine, cherche à déterminer le rapport entre la nécessité et la liberté, le négatif et le positif. Si Dieu n'était qu'une abstraction logique, toutes choses découleraient de Lui en vertu d'une absolue nécessité. Il serait Loi suprême sans personnalité ni conscience. Or il est avant tout Volonté libre, Volonté d'Amour. Sa révélation est un « acte ». L'explication dynamique des choses ramène invinciblement les lois naturelles à la volonté libre. S'il est vrai qu'il y a en l'Intelligence divine un « système », l'Essence divine est plus que ce système; Elle est une Vie. Schelling excelle à clarifier et à rendre fécondes les idées de Leibniz. Les connaissances universelles et nécessaires sont ces vérités « négatives » sans lesquelles rien ne peut exister, non les principes « positifs » de toute réalité. Il s'agit donc de construire une philosophie positive qui exprime la vie, qui dépasse l'ancien empirisme et l'ancien rationalisme. Elle se fondera sur la person-

1. *Ph. d. Chr.*, 176-226; *Giess. Jahrb.*, I, 302-309; *Hegel*, 129-137. — Voir en part. *Ph. d. Chr.*, 213-222, une critique de la métaphysique de Thanner, le théologien catholique de Landshut, disciple de Schelling.

2. Voir le livre sur Hegel; *Ph. d. Chr.*, 228-245; *Giess. Jahrb.*, I, 313-317. Voir en part. *Ph. d. Chr.*, 235-236 où le panthéisme hégélien est nettement opposé au théisme chrétien. — Voir nos chapitres v et XII pour une critique plus détaillée de la philosophie religieuse et de la dogmatique hégéliennes.

3. *Giess. Jahrb.*, I, 321-323; *Hegel*, 148-150. — Voir encore Kuhn, *Jacobi...*, 218-235, 250-266 (sur la polémique de Jacobi contre Schelling).

nalité divine conçue simultanément comme Réalité suprême et Raison suprême. Staudenmaier est prêt à suivre le Schelling de 1809 sur ce terrain. Mais, quand les cours sur la Philosophie de la Révélation paraîtront en 1841, il se montrera plus réservé. Il reconnaîtra, sans doute, que le système de Schelling est plus près du christianisme que sa philosophie de l'Identité ou qu'aucun autre système moderne. Cependant il ajoutera que la nouvelle doctrine de Schelling n'est qu'une transformation du dogme chrétien en mythe panthéiste. Définitivement déçu, Staudenmaier soutiendra cette fois que Schelling n'a jamais abandonné le panthéisme[1].

C. H. Weisse et J. H. Fichte ont suivi la bonne voie et perfectionné les idées les plus fécondes de Leibniz et de Schelling. Weisse reprend le problème des rapports entre la liberté et la nécessité. Au point de vue de la réalité objective, il se déclare pour la liberté contre la nécessité. Il n'admet la nécessité que pour la méthode formelle. La science métaphysique est science du nécessaire, science des principes que nous ne pouvons pas ne pas penser, sans lesquels l'existence est inconcevable. Les mathématiques conduisent à la métaphysique ainsi comprise et sont pour elle une source précieuse de connaissance. Elles sont l'aspect « empirique » de la connaissance apriorique, sont à la métaphysique a priori ce que les sciences naturelles sont à la philosophie de la nature. Weisse risque également une intéressante reconstruction de la Personnalité divine et de la Trinité. Il essaye d'utiliser la méthode hégélienne sans tomber dans le panthéisme, sans confondre philosophie et religion. Il reprend, dans la mesure où elles sont légitimes, les preuves connues de l'existence de Dieu : preuve ontologique, preuve cosmologique, preuve téléologique et voit en cette hiérarchie une progression remarquable. Il veut les unir en un tout organique. Chacune d'elles, prise isolément, aboutit à une erreur, la première au panthéisme et la deuxième au déisme. Conciliées en la troisième, elles conduisent au théisme. Staudenmaier complète cette théorie par la thèse maîtresse de Jacobi et si, comme Kuhn, il reproche à Jacobi de n'avoir pas développé scientifiquement l'Idée de Dieu, il blâme Weisse d'avoir négligé Jacobi. A ses yeux, la reconstruction tentée par Weisse de la Trinité n'est pas exempte de tout panthéisme. Weisse s'imagine que, pour être saisie en toute sa vérité, la notion philosophique de Trinité doit nécessairement franchir le stade panthéiste et reproche à Günther d'avoir omis cet aspect du problème. Weisse fait erreur. Le théisme chrétien n'a jamais eu besoin du panthéisme pour se constituer. C'est là son secret[2].

1. *Ph. d. Chr.*, 277-288; *T. Q.*, 1836, 232 note *), et 241 note *); *Hegel*, 137-140; *Giess. Jahrb.*, I, 309-313. Voir enfin l'article « Ueber die Philosophie der Offenbarung von Schelling », *Freib. Zeitschr. f. Th.*, VIII. Bd., 247-416, 1842. — Voir aussi *Ph. d. Chr.*, 280-285.

2. *Ph. d. Chr.*, 288-297; St. etudie ici : Weisse, *Grundzüge der Metaphysik*, Hamburg, 1835 et J. H. Fichte, *Grundzuge zum Systeme der Phil.*, 2. Abth., Heidelberg, 1836. — *Giess. Jahrb.*, I, 326-328; II, 220-224. — *T. Q.*, 1834, 661, article sur Weisse, *Die Idee der Gottheit.* — Voir enfin *Ph. d. Chr.*, 297-316 ou St. indique sa propre theorie qu'il essaie de retrouver, 316-340, chez les grands philosophes chretiens.

Ainsi se rejoignent la critique de Kuhn et celle de Staudenmaier. La solution du problème de la connaissance, ou conciliation entre empirisme et apriorisme, équivaut à celle du problème des rapports entre Dieu et le monde. Le maintien intégral de l'aséité divine par le théisme chrétien permet au philosophe, en effet, d'admettre cet empirisme supérieur grâce auquel non seulement nous atteignons directement en la conscience l'Idée de Dieu, mais prenons encore possession de cette révélation qui nous dépasse, nous réveille et corrige en nous les effets du péché. Expérience sensible, expérience suprasensible de Jacobi, expérience de la révélation historique, ces trois sources de réalité constituent la matière chrétienne totale qu'il s'agit d'organiser en vertu d'une méthode dont on empruntera à la philosophie moderne, à la dialectique hégélienne en particulier, les éléments essentiels.

CHAPITRE V

LA THÉOLOGIE PROTESTANTE

Si, en leur lutte contre la philosophie moderne, les théologiens wurtembergeois tentent d'établir la nécessité générale d'une révélation historique, ils essayent, en leur polémique contre Schleiermacher, de fonder celle d'une révélation « catholique » ou tradition.

Comme la philosophie du temps, la théologie protestante est en état de « polarisation ». Elle est aussi, à sa manière, trop empiriste ou trop idéaliste. Elle modernise et restaure, avec une égale passion, le protestantisme traditionnel. Cet antagonisme fondamental entre le présent et le passé, qui fait l'objet véritable de la « Symbolique » et des « Nouvelles Recherches » de Möhler, intéresse l'aspect anthropologique et sotériologique du dogme [1]. On étudiera ici seulement la rénovation de l'idée de révélation sous l'influence de Schleiermacher et de Hegel. Malgré les tendances communes à ces deux penseurs, une polarisation nouvelle apparaît en ce domaine plus restreint. Schleiermacher accorde trop d'importance à l'expérience religieuse sous sa forme individuelle et locale; il ne peut construire une vraie philosophie religieuse. Hegel fait trop belle la part de la philosophie et néglige le sentiment religieux. On aboutit des deux côtés, et pour des raisons différentes, à séparer la philosophie et la théologie.

I. La théorie de la révélation élaborée par l'école catholique de Tubingue présente, comme celle de Schleiermacher, deux aspects essentiels. Elle est : 1° une critique du supranaturalisme et du rationalisme anciens [2]; 2° une modernisation du concept de révélation. Sur ces deux points le parallèle s'impose.

1. La thèse du supranaturalisme ou « suprarationalisme » est que la religion chrétienne a son origine en Dieu seul et en sa révélation. On peut distinguer ici deux courants. L'irrationalisme absolu statue un antagonisme radical entre la révélation et la raison. Il n'apparaît que fort tard en l'histoire de la théologie et on ne le trouve pas encore chez les pre-

1. Voir les chap. XI et XII. Sur l'état des partis au sein du protestantisme, voir une lettre de Möhler (1834) citée par W. Gams, *op. cit.*, 150-151 et Staudenmaier *Giess. Jahrb.*, II, 381-382.

2. Voir, sur les origines historiques de ces deux partis, Drey, *Apol.*, I, 51-72.

miers apologètes, les Pères et les scolastiques. C'est un produit de la Réforme, de sa haine à l'égard de la scolastique, de sa conception exagérée des conséquences qu'a eues le péché originel. La puissance du sentiment religieux ne peut ici excuser des erreurs théoriques manifestes. Si la révélation chrétienne fait naître, en l'esprit humain, des Idées sur Dieu et les réalités suprasensibles, comment ces Idées contrediraient-elles la raison que Dieu lui-même a mise en nous en nous créant? Comment la révélation seconde démentirait-elle la révélation primitive? La déchéance indéniable de la raison l'empêche-t-elle d'appréhender la révélation chrétienne et de collaborer avec cette dernière? N'a-t-elle point conservé l'Image divine? [1] — Un suprarationalisme plus modéré soutient que la révélation n'est pas contraire, mais inaccessible à la raison. Il s'explique historiquement par certains préjugés sur la nature divine et les mystères du christianisme. L'expérience, en effet, ne présente rien d'analogue à ces mystères et ils échappent aux prises de l'entendement. Le puéril anthropomorphisme des théologiens rend la question plus délicate encore. Confondant raison et entendement, le suprarationalisme estime que la foi serait impossible si son contenu n'était entièrement mystérieux pour la raison. La lutte contre le déisme, au XVIII[e] siècle, n'a fait que développer cette erreur. On en arrive ainsi à négliger la vertu intrinsèque de la raison, à établir un rapport tout extérieur entre raison et révélation. Comment l'homme croirait-il sans comprendre ou développer scientifiquement sa foi? L'esprit humain est un tout organique; la connaissance fait partie intégrante de la vie spirituelle et, si elle n'est point satisfaite, comment la révélation nous sanctifiera-t-elle? Le mystère est là pour solliciter la raison et intensifier son activité. Sur quoi fonder la distinction néfaste entre la religion « naturelle » et la religion soi-disant « révélée »? L'Idée de Dieu est-elle moins mystérieuse que celle de la Trinité? La révélation totale dépasse la raison, mais se laisse progressivement pénétrer par elle [2]. — Intransigeant ou modéré, le vieux suprarationalisme est impuissant à résoudre les problèmes essentiels de l'apologétique. Il explique l'origine des religions par des causes contingentes et purement historiques. Or que savons-nous historiquement des origines de la religion parmi les différents peuples? La révélation, primitive ou extraordinaire, n'apparaît nulle part « toute faite ». Il faut toujours compter avec l'activité de la raison saisissant, grâce à l'Image divine, la révélation extérieure. Le vieux supranaturalisme se fait du miracle et de l'inspiration une conception grossière qui, excluant toute collaboration vivante de l'Humain et du Divin, aboutit au dogme protestant de l'inspiration verbale. Il ne voit pas que la révélation est « éducation » et que toute éducation suppose une reconstruction spontanée des données expérimentales. Et pourquoi la raison, après avoir tiré d'elle-même la religion prétendue « naturelle », n'irait-elle pas plus loin?

1. Drey, *Apol.*, I, 261-264; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 271 et 302 (Anm. V.); Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 326-327.

2. Drey, *Apol.*, I, 261, 264-269; *T. Q.*, 1823, 113-118: Kuhn, *Ueb. Prinz. u. Meth. der sp. Theol.*, 42-44; Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 324-326.

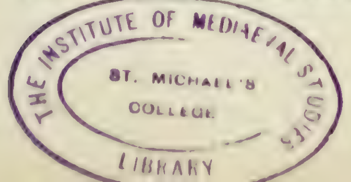
Les vérités religieuses ne se tiennent-elles pas? Seule une conception « organique » des choses, s'opposant aux habitudes d'esprit « mécanistes » du vieux suprarationalisme, résoudra le problème [1].

2. Le vieux rationalisme est au naturalisme ce que le suprarationalisme est au supranaturalisme. Sous sa forme la plus accusée, il est à l'extrême opposé de l'irrationalisme. Celui-ci anéantit la raison devant la révélation, le rationalisme intransigeant anéantit la révélation en face de la raison. Un excès appelle l'autre et l'orthodoxie protestante n'est pas innocente des égarements du rationalisme moderne. Mais le rationalisme a son origine immédiate en l'apriorisme philosophique. Appliquée aux Idées religieuses, la théorie des Idées innées conduit à la négation pure et simple de toute révélation, à la religion « naturelle », à un déisme faux qui croit à la création, mais n'admet après celle-ci aucune intervention divine, aucune relation vivante et permanente entre Dieu et le monde, affirmant que le monde se suffit à lui-même. Cette conception est commune au naturalisme et au rationalisme. Et cependant, malgré cette identité foncière, le naturalisme a sur le rationalisme d'incontestables avantages. Le naturalisme a un point d'appui objectif : la nature; le rationalisme en est dépourvu, car la raison individuelle ne peut sortir de ses propres limites. Il faut alors interpréter ses principes essentiels comme une législation qu'elle se donne à elle-même et aboutir au pur subjectivisme. Le naturalisme peut ne pas tenir compte du problème de la liberté et se trouve à l'aise en plein déterminisme. Le rationalisme ne peut éluder la question. N'admettant pas de relation vivante entre la raison et Dieu, il est incapable d'expliquer la liberté. Pour se tirer de la difficulté, il a recours, avec Kant, à une liberté transcendantale. En fait, il anéantit la liberté et la remplace par les lois immanentes à la pensée. Séparée de Dieu, la raison cesse d'être un organisme et devient une sorte d'automate spirituel. Le pur rationalisme est incapable d'édifier une philosophie religieuse cohérente. Il ne peut comprendre la révélation externe, explique les phénomènes naturels qui l'accompagnent par des causes immanentes, les phénomènes historiques qui la caractérisent par la contingence ou le hasard. Il comprend encore moins la révélation interne. La conscience religieuse, dit-il, se révèle à elle-même et si l'on confère à cette révélation une valeur divine, l'on aboutit au panthéisme. Le rationalisme kantien évite cette extrémité par le phénoménalisme et se contente de la religion « dans les limites de la pure raison ». Il émascule le christianisme et le réduit à une religion artificielle qui n'existe qu'abstraitement. Le péché et la rédemption perdent ici leur véritable signification [2].

Mais la théologie rationaliste présente certaines formes atténuées qui essaient de mieux tenir compte de la révélation chrétienne positive. Elle

1. Drey, *Apol.*, I, 97, 99-101, 131, 189-202, 211-212, 133 note 1; *T. Q.*, 1821, 239-242, 247-248, 653-655; Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 330-331, 327-330; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 434-435, 436.

2. Drey, *Apol.*, I, 52-53, 53-57, 239-241, 247-256. — Kuhn, *T. Q.*, 1832, 273-275, 432-433; *Ueber Pr. u. Meth. d. sp. Th.*, 45-47. — Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 308, 331-342, 350-351.



cherche ici un terrain de conciliation avec le suprarationalisme. Les méthodes sont fort diverses. Les uns, conservant le terme de révélation, ramènent le surnaturel au naturel, reconnaissent le caractère extraordinaire des faits qui ont marqué l'avènement du christianisme dans le monde, mais sans les attribuer à une causalité divine immédiate. Frappés par l'impuissance de la science présente, ils y voient tout au plus l'œuvre d'une providence spéciale en vue de fins morales et religieuses. Ils accordent à ces faits inusités une valeur permanente ou les interprètent simplement comme un « véhicule » nécessaire à l'existence et au développement de la religion rationnelle à une époque qui croyait encore au miracle. C'est le rationalisme de Wegscheider et de Schott [1]. — D'autres, au contraire, élèvent le naturel au rang de surnaturel et divinisent la raison. La Raison divine nous a été donnée par le christianisme en la personne de Christ. Kähler découvre le Divin en l'aspect « formel » du christianisme, en ses manifestations essentielles, en l'Évangile et sa merveilleuse expansion. Köster le découvre en l'aspect « matériel » du christianisme, dans le contenu de l'Évangile qui est la raison suprême ; les faits extérieurs n'ont, à ses yeux, qu'une importance secondaire. Pour Hase enfin, la raison se reconnaît dans le christianisme et prend ainsi conscience d'elle-même [2]. Ce rationalisme théologique est une sorte de naturalisme déguisé. Guidé par un obscur pressentiment de la vérité ou retenu par une sorte de respect superstitieux, il recule devant les conséquences de ses propres principes. C'est un phénomène très allemand, qui s'explique sans difficulté en un pays où le déisme anglais a été utilisé par des théologiens et où le rationalisme a régné sous les espèces d'un vague libéralisme jusqu'au moment où Kant l'a renouvelé et élargi. Ses tentatives de conciliation ne peuvent aboutir. Elles ne servent qu'à mettre en pleine lumière l'irréductible opposition qui sépare le christianisme positif du rationalisme moderne. Issu d'une conception toute « profane » de l'univers, de cet « égoïsme » qui pousse l'homme à considérer le monde ou sa raison comme existant par eux-mêmes et le sentiment religieux comme se développant par réflexion pure (*durch blosse Umbeugung des Denkens in sich*), le rationalisme ne peut expliquer les phénomènes religieux essentiels. Il est plus impuissant encore à l'égard de la révélation chrétienne. Il ne peut admettre la divinité de la raison sans verser dans le panthéisme. Entre le rationalisme dualiste et le panthéisme moniste il n'y a pas de milieu pour la théologie protestante. L'étude de ce parti théologique nous amène aux mêmes conclusions que celle de la philosophie moderne [3].

3. Le supranaturalisme et le rationalisme sont frères ennemis. Ce sont

1. Drey, *Apol.*, I, 242-243.

2. *Id.*, 243-245. Voir aussi 1° Kähler, *Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge...* (1818) ; 2° Köster, *Das Christenthum die höchste Vernunft* (1825) ; 3° Hase, *Gnosis oder evangel. Glaubensl.* (1826) et *Lehrbuch der evangel. Dogm.* (1826).

3. Drey, *Apol.*, I, 237-239, 51-72, 256-258, 122-123, 129-130, 134-135, 91-98, 109-110, 175-185, 274-275, 198-200. — Voir encore *T. Q.*, 1820, 408-409 ; 1821, 239-241, 242-248, 624-626 ; 1823, 101, 110-111. — Kuhn, *T. Q.*, 1832, 269-270, 271-272, 432-433.

des extrêmes opposés qui proviennent cependant d'une seule et même erreur. Ils opèrent une scission entre la vérité de raison et celle de révélation, entre la science et la foi. Ils assimilent la religion à un ensemble inorganique de « credenda ». Au lieu de chercher à établir, entre la raison et la révélation, un rapport de permanente réciprocité, ils sacrifient l'une à l'autre. Le vieux supranaturalisme ne peut résister aux attaques du rationalisme parce qu'il se place sur le même terrain que lui, sur le terrain de la pure réflexion qui sépare ces réalités irréductibles au lieu de les unir. Survient alors le « tertius gaudens », le piétisme mystique qui tranche le nœud gordien et prétend atteindre sans théologie les fins de la religion. Orthodoxie, rationalisme et piétisme, tels sont les « membra disjecta » du protestantisme [1].

Il faut une conciliation des partis en présence. Le supranaturalisme a pour lui sa ferme croyance en la révélation divine; mais il se trompe en exagérant la déchéance de la raison. Le rationalisme est dans le vrai en admettant que notre raison, œuvre de Dieu, ne peut perdre son principe essentiel ; mais son erreur est de vouloir maintenir l'intégrité de la raison en négligeant sa relation permanente avec les révélations divines. La synthèse est donc possible à qui prend pour point de départ la collaboration organique entre l'Humain et le Divin. La théologie de l'avenir sera à la fois supranaturaliste et rationaliste. Les anciennes contradictions disparaîtront. Le rationalisme périmé, niant en principe le miracle et la Providence, se voyait cependant obligé, pour expliquer le christianisme, d'inventer une providence particulière. Le vieux supranaturalisme, subissant les exigences de la critique théologique, était amené à utiliser cette raison qu'il déclarait déchue. La synthèse nouvelle résoudra ces difficultés en apparence insolubles. Elle distinguera sans séparer et unira sans confondre [2].

Le pivot de cette synthèse, l'idée de révélation permanente et éducatrice, l'école de Tubingue la doit en partie à Lessing. C'est le seul théologien du XVIII[e] siècle qui trouve grâce à ses yeux. Elle reconnaît qu'après Leibniz il est le premier à avoir vu le caractère évolutif et organique de la révélation. Elle lui reproche toutefois son rationalisme exagéré. Si Lessing admet que la révélation assure l'éducation du genre humain et dirige le développement de la raison, il n'en est pas moins convaincu que la raison pourrait d'elle-même, tôt ou tard, trouver ce que lui donne la révélation. L'expérience religieuse accélère simplement le progrès religieux. Cette thèse séduisante, qui concilie habilement l'intégrité de la raison et la nécessité relative d'une révélation, l'école catholique la rejette. Comment soutenir que la raison déchue détient virtuellement ce que la révélation

1. Drey, *Apol.*, I, 256, 261 ; voir aussi *Kurze Einl.* (1819), 35. — Kuhn, *T. Q.*, 1832, 432-433 : *Ueber Prinz. u. Meth. der sp. Th.*, 46 ; le défaut commun aux deux partis est « dass sie das Verhaltnis, dessen Wahrheit auf dem vollkommnen Gleichgewicht beider Glieder beruht, im entschiedensten Uebergewichte des einen Gliedes uber das andere bestimmen ». Voir 42-47. — Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 301-308, 341-2. — Drey, *T. Q.*, 1838, 85-86 et *Apol.*, I, 266-267 et 269-270.

2. *Id.*, I, 270-274.

lui communique? Kant reprend et renouvelle l'interprétation de Lessing. L'école wurtembergeoise a bien compris qu'elle pouvait utiliser, pour sa théologie synthétique, la notion kantienne de collaboration entre l'esprit et l'expérience, entre la raison et ce qui la dépasse. Mais elle reproche à Kant d'avoir méconnu la valeur absolue de la révélation historique et du christianisme positif[1].

II. Cette critique des anciens partis théologiques est commune aux théologiens de Tubingue et à Schleiermacher. Même définition de l'erreur commise par les deux adversaires : assimilation de la foi chrétienne à un ensemble de dogmes traditionnels, opposition irréductible entre cet ensemble inorganique et la pensée moderne. Même méthode qui déplace la question et porte le conflit sur un terrain nouveau, celui de l'expérience religieuse. Même critique du supranaturalisme à qui l'on oppose une notion plus vivante de la foi considérée comme détermination de la conscience religieuse liée nécessairement aux autres fonctions et lois de l'esprit. Même critique du rationalisme et de la religion naturelle, au nom de la religion conçue comme expérience positive d'ordre individuel, historique et social. Même synthèse finale. L'unité organique de la conscience religieuse implique relation vivante entre l'esprit et l'expérience, le naturel et le surnaturel, la raison et le mystère.

1. Le parallélisme des dates s'impose de lui-même à l'attention. Après les « Discours » et les « Monologues », de 1800 à 1810 environ, Schleiermacher prépare la rénovation de la théologie protestante et publie en 1810 son Encyclopédie. C'est de 1800 à 1812 que Drey étudie les philosophies contemporaines et c'est en 1812 qu'il annonce la réforme théologique qu'il veut tenter. De 1810 à 1821, Schleiermacher élabore sa « Dogmatique ». Entre ces mêmes dates, Drey commence à réaliser son programme et publie en 1819 cette Introduction qui est une réplique de l'Encyclopédie. Aux environs de 1820, les deux écoles entrent donc simultanément en ligne et vont se développer côte à côte, en se différenciant au point de vue confessionnel avec une précision grandissante. Très voisin de Schleiermacher au début, Drey s'en éloigne peu à peu et, dans le premier volume de son « Apologétique » (1837), soumet la « Dogmatique » à une critique détaillée, déjà ébauchée par Staudenmaier en 1833. S'inspirant des mêmes thèses fondamentales, après une période où les divergences ont semblé s'atténuer, les deux confessions reprennent leurs positions respectives. La « Symbolique » de Möhler et la controverse avec Baur marquent exactement le terme de cette évolution[2].

Drey n'hésite pas à placer Schleiermacher parmi ces rationalistes dont il critiquait naguère les tentatives de conciliation entre le naturel et le sur-

1. Drey, *Apol.*, I, 231-232, 282-283, 286-287, 276-278, 145. — Sur l'importance du kantisme, voir encore 122-123, 133, 239 et 66; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 261-63 et 291-292 note *).
2. Voir ch. XII en particulier. — Les théologiens de Tubingue ne cachent pas la très grande admiration qu'ils ont pour Schleiermacher. Voir Staudenmaier, *T. Q.*, 1833, 698-700 et 326 en part. : « ... auf die kath. K. ist sein anregender Geist nicht ohne Wirksamkeit geblieben ». Voir encore Kuhn, *T. Q.*, 1839, 398-399.

naturel. Il différencie sans doute le rationalisme de Schleiermacher, si original et si fécond, du rationalisme périmé. Il voit nettement que Schleiermacher abandonne le terrain de l'abstraction sur lequel la religion naturelle se trouvait aux prises avec l'orthodoxie. Il saisit à merveille l'aspect fortement historique et positif de la reconstruction qui, du point de vue empirique, place la religion « naturelle » au-dessous de la religion positive la plus élémentaire. Mais quelle conception Schleiermacher se fait-il de la révélation? Il affirme avec vigueur qu'elle est un « fait », qu'elle introduit en l'histoire une réalité nouvelle, ne s'explique pas uniquement par l'enchaînement des phénomènes historiques antécédents, a son origine première en la personne du fondateur de religion. C'est le cas du christianisme. Mais Schleiermacher ne va pas plus loin. Il écarte cette théologie qui interprète la révélation comme manifestation immédiate de la Toute-Puissance divine. Il rejette le miracle absolu. La révélation n'est que « relativement » surnaturelle. Elle n'est autre chose que l'originalité (*Ursprünglichkeit*) d'un phénomène religieux ou d'un fondateur de religion. La manifestation divine se réduit à l'effet extraordinaire que sa personnalité produit sur la conscience de ceux qui l'entourent, la doctrine n'étant qu'un facteur à côté des autres. L'originalité d'une révélation n'est jamais absolue. Schleiermacher entend donc, par révélation, le développement progressif de la nature humaine dont la puissance virtuelle, en vertu de lois inconnues de nous, mais réelles et d'origine divine, se manifeste à certaines époques chez certains individus. Schleiermacher retombe en l'erreur des Kähler, des Köster et des Hase! Il invente, lui aussi, une Providence particulière grâce à laquelle l'Humain s'élève, comme par poussées successives, à son plus haut point de perfection. Le dualisme indispensable, qui distingue la révélation primitive de la révélation seconde, est absent de la pensée de Schleiermacher. Elle est une dernière phase de ce rationalisme qui admet une seule révélation, celle que Dieu a mise primitivement en la raison. Schleiermacher écarte le « θεῖον », l'intervention directe de la Divinité[1].

De là une théorie insuffisante du miracle. Elle confond la notion de miracle et son aspect téléologique. Elle évite de se prononcer sur le rôle de l'action divine et en limite l'étude à ses « effets », à la naissance d'une vie nouvelle, à la création d'un ensemble historique plus ou moins vaste qui se caractérise par sa constitution organique, par la convergence de ses éléments vers une fin d'ordre supérieur. Schleiermacher n'admet que le miracle historique. Or en l'histoire de toute véritable révélation chaque phénomène déterminé doit être miraculeux par lui-même. Sinon comment l'ensemble le serait-il? La convergence des parties ne peut suffire à fonder le miracle. Elle donnera seulement à un groupe de phénomènes historiques un aspect extraordinaire. En fait, cette interprétation purement téléologique du miracle le spiritualise à l'excès, le fait passer du domaine de la réalité concrète à celui de l'esprit. Il ne réside plus en ces phénomènes

1. Drey, *Apol.*, I, 245-247; voir encore « Vorrede », xx et le livre, 181-182.

extérieurs qui annoncent le Royaume de Dieu, mais en la réalisation interne de ce Royaume, en son développement particulier, en la « christianisation » du monde. La Personne de Christ sert de simple introduction et de cause déterminante. Nous dirons, d'accord avec l'Évangile et le sentiment chrétien, que le miracle réside en cette Personne même et qu'ici seule importe l'action divine immédiate [1].

Il en sera de l'inspiration comme du miracle. Schleiermacher essaie de montrer que le contenu de l'inspiration est purement humain. Il insinue que l'action divine ne peut être reconnue en ce qu'elle a d'immédiat. Ce qui peut être « reproduit » par l'esprit humain ne peut avoir été « produit » que de manière humaine. Schleiermacher ne voit pas que l'inspiration implique incarnation du Divin, descente de Dieu en l'esprit humain, éducation constante et directe de l'homme par Dieu [2].

Le différend sera plus grave encore s'il s'agit de la manifestation du Divin en l'Église universelle ou tradition continue. Il prend une portée nettement confessionnelle et marque la limite entre deux conceptions du christianisme qui admettent, comme réalité positive, l'une l'infinie diversité des communautés religieuses, l'autre l'Église une et catholique. L' « Unité de l'Église » de Möhler apparaît ici comme une réplique catholique à la « Dogmatique » de Schleiermacher. Les deux théologiens partent de l'expérience religieuse individuelle et sociale que développe ultérieurement la pensée dogmatique. Mais là s'arrête la ressemblance. Schleiermacher, avec sa notion de groupement religieux spontané, admet plusieurs Églises et n'a pas l'idée d'une tradition positive qui serait la continuation concrète et ininterrompue du christianisme primitif. La différence qu'il établit lui-même entre les confessions trouve ainsi sa pleine confirmation.

2. De là encore une autre méthode apologétique. Sur ce point capital les théologiens de Tubingue, Drey en particulier, ont nettement conscience de ce qui les sépare de Schleiermacher. Celui-ci, étant donnée l'idée qu'il se fait de la genèse des communautés religieuses, reconnaît l'existence de plusieurs dogmatiques dont chacune exprime une foi déterminée. Il définit l'apologétique en fonction de ces dogmatiques positives. Elle est la science des éléments qui leur sont communs. Elle les « abstrait » par comparaison, les réunit, les organise et constitue ainsi une philosophie religieuse qui est, en fait, séparée de la dogmatique et n'est pas l'expression directe d'une réalité historique. Schleiermacher conserve un reste de « théologie naturelle ». Drey avoue qu'en 1819 il admettait cette définition de l'apologétique et qu'il l'a utilisée en ses premiers cours [3]. Mais, après la publication du chef-d'œuvre de Schleiermacher, il en a mieux compris le danger. Il a vu le caractère abstrait de l'universalisme schleiermachérien. L'apologétique catholique ou théologie spéculative est l'élaboration supérieure, la réduction à l'universel d'une dogmatique qui est l'expression

1. Drey, *Apol.*, I, 202-205; Drey critique ici, en même temps que Schleiermacher, Twesten et Nitzsch. Voir aussi *T. Q.*, 1823, 106-107 et 120.
2. Drey, *Apol.*, I, 214-215.
3. *Id.*, I, Vorrede, IV.

primitive et historique de la conscience de l'Église ou tradition vivante. Elle est « philosophie du christianisme », conciliation suprême de l'expérience la plus vaste et de la spéculation la plus raffinée. Elle exprime directement le grand Fait de la révélation en son épanouissement à travers l'histoire [1].

L'école de Schleiermacher ne peut se faire une conception juste des rapports entre la science et la foi. Schleiermacher a sans doute compris que la foi chrétienne est indépendante de la philosophie et a sa certitude en elle-même. Mais il pousse la thèse trop loin. Il donne à la foi un aspect purement subjectif ou historique qui en compromet l'élaboration théologique et en exclut toute nécessité objective. Kuhn reproche à Schleiermacher ce qu'il reproche à Jacobi. Le théologien protestant voit fort bien que la philosophie religieuse ne peut se réduire à une construction pure, que la théologie d'autre part ne peut être exclusivement empirique. Il veut avec raison établir l'équilibre entre la spéculation et l'histoire. Mais il ne peut l'atteindre, car sa notion de foi et de dogme est trop empirique pour que sa philosophie chrétienne ne soit pas trop abstraite. Il aboutit, par excès d'empirisme, à l'apriorisme et tend à mettre sur le même plan la raison et l'histoire [2].

Toutes les erreurs de Schleiermacher s'expliquent, en dernière analyse, par sa définition de la religion. C'est sur ce point essentiel, où ils semblent être le plus près de lui, que les théologiens wurtembergeois insistent avec le plus d'énergie. Schleiermacher, disent-ils, ne parvient pas à établir un rapport fécond entre l'expérience religieuse et la spéculation théologique parce qu'il donne trop de place « au sentiment » et à la subjectivité. Il ne peut passer du sentiment à l'Idée objective et universelle. Il ne suffit pas de dire que les déterminations de la conscience religieuse individuelle prennent nécessairement la forme de notions dogmatiques. Il faut y joindre l'accord de tous les croyants et de tous les temps, la tradition à la fois positive et universelle. Rien n'empêche le théologien de distinguer ensuite la forme particulière et contingente des notions dogmatiques fournies par l'histoire et leur forme vraiment spéculative [3].

Schleiermarcher définit imparfaitement le sentiment de « dépendance » qui constitue le fond même de l'expérience religieuse. Il parle de dépendance « absolue » et compromet ainsi la liberté humaine. La dépendance absolue est le fait de notre « existence », non de notre pensée ou de notre volonté. Sur le terrain psychologique, nous prenons simultanément conscience de notre dépendance et de notre liberté. Schleiermacher

1. *Apol.*, I, IV-V. Voir encore Staudenmaier, *T. Q.*, 1833, 314-321, 523, 639 et son article sur Twesten, *T. Q.*, 1832, 552, contre la définition schleiermacherienne de la théologie dogmatique, science de la doctrine d'une communauté déterminée. Cette définition est fausse : « weil das Christenthum... objective Allgemeinheit nach Zeit und Ort für sich anspricht ». Voir encore 570-583 ; Mohler, *N. Unt.*, 491 ; Kuhn, *T. Q.*, 1832, 439-441 et 1839, 413-414.

2. Kuhn, *T. Q.*, 1832, 437-439 ; *Ueb. Pr. u. M. der sp. Theol.*, 52-53. — Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 261.

3. Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 287-288, 288-292. — Kuhn, *Ueb. P. u. M. d. sp. Th.* 53-54.

indique sans doute que la conscience est la vivante unité du sentiment de dépendance et du sentiment de liberté, qu'elle est faite de réceptivité et de spontanéité, des deux « moments » indissolublement liés de la vie spirituelle. Mais son erreur est de croire que le sentiment de dépendance constitue, à lui seul, l'expérience religieuse totale et l'essence de la piété. Le sentiment de dépendance fait partie intégrante de la conscience en général et de la conscience religieuse en particulier. Il en est de même du sentiment de liberté[1].

Il n'est pas de sentiment sans pensée ou sans acte. La religion n'est ni une science ni une morale; mais elle s'épanouit nécessairement en science et en morale. La conception de Schleiermacher n'est pas encore assez « organique ». La détermination primordiale qu'affirme la religion, l'action exercée par la Conscience divine sur la conscience humaine, ébranle celle-ci tout entière. Si Schleiermacher dépasse Jacobi en donnant au sentiment immédiat une base objective : l'univers, il sépare trop nettement le sentiment religieux de la connaissance et de l'action. Il sacrifie la révélation externe à la révélation psychologique. Il s'agit avant tout, en religion, d'une Réalité transcendante qui s'impose simultanément au sentiment, à la connaissance et à la volonté. Un sentiment n'est vraiment religieux que s'il recèle virtuellement la représentation, le schème fondamental de notre rapport avec Dieu, l'Idée religieuse ou Image divine. Ce n'est là au reste, remarque avec justesse Staudenmaier[2], qu'une question de terminologie. Le « sentiment » de Schleiermacher n'est pas entièrement dépourvu de pensée; mais l'aspect intellectuel de la définition n'est pas assez évident et l'intuitionnisme vague de Jacobi est insuffisamment corrigé. Le sentimentalisme de Schleiermacher s'explique toutefois par l'époque à laquelle il a élaboré sa théologie. Il importait alors de détruire l'intellectualisme du XVIIIe siècle et cette nécessité du moment a entraîné trop loin le nouvel intuitionnisme. Or le règne de l'Aufklärung est maintenant fini et la théologie de l'avenir aura pour tâche de concilier l'intuitionnisme et l'intellectualisme[3].

Un dernier problème se pose : celui du panthéisme de Schleiermacher. Staudenmaier prend sa défense en son article de 1833. Schleiermacher n'identifie pas Dieu et le monde. Il a seulement tort de rapprocher le christianisme des religions monothéistes, comme si ces religions, le judaïsme et l'islam en particulier, connaissaient la Trinité. Schleiermacher est, une fois de plus, victime de son sentimentalisme excessif. Il remplace les preuves de l'existence de Dieu par cette affirmation que le sentiment de dépendance est un élément intégrant de la conscience religieuse. Il renvoie ces preuves à la philosophie et déclare la théologie incompétente. Il semble ignorer, comme Jacobi, qu'elles sont l'indispensable complément

1. Drey, *Apol.*, I, 106-107 et note 1, 107. — Staudenmaier, *T. Q.*, 1833, 307-313, 508-515. — Möhler, *T. Q.*, 1827, 513. — Voir encore Drey, *Apol.*, I, 107-112.

2. *T. Q.*, 1833. 504-505.

3. Drey, *Apol.*, I, 107-112. — Staudenmaier, *T. Q.*, 1832, 560-562, 562-563, 567-569, 569-570; *T. Q.*, 1833, 322-328, 499-508.

du sentiment immédiat, que la théologie peut et doit s'en occuper. Si Schleiermacher n'est pas panthéiste, du moins élude-t-il le problème de Dieu. Il admet en principe la création, mais ajoute que la piété chrétienne n'a aucun intérêt à sonder ce problème. S'il eût mieux élucidé ce point capital, il eût défini avec plus de justesse le sentiment de dépendance. Et il reste vrai que son chapitre sur la conservation du monde le rend singulièrement suspect de panthéisme. Il compromet la liberté humaine et rejoint presque Calvin dont il modernise la notion de prédestination. Sa théorie des attributs divins verse dans le pur subjectivisme, sinon dans le panthéisme [1]. En 1840 Staudenmaier insistera avec plus de force sur l'aspect panthéiste de la reconstruction [2].

III. Les théologiens wurtembergeois reprochent à la philosophie hégélienne de la religion le contraire de ce qu'ils blâment chez Schleiermacher. Ils trouvent qu'elle est trop intellectualiste et ne tient pas assez compte de l'expérience religieuse. Ils essaient de compléter les deux penseurs l'un par l'autre [3].

1. Ils comprennent admirablement quel parti ils peuvent tirer de l'hégélianisme et comment Hegel, après Schleiermacher, dépasse les anciens partis théologiques : le rationalisme ou foi rationnelle ignorante de l'histoire positive, le supranaturalisme ou foi positive sans raison. Hegel leur oppose sa foi « historique rationnelle » qui est en même temps foi « rationnelle historique » et concilie les droits de la raison subjective avec ceux de la raison objective, les exigences de la personnalité consciente avec le respect des puissances sociales. Il sera facile aux théologiens wurtembergeois de renouveler, au moyen de la dialectique hégélienne, l'universalisme catholique [4].

Mais l'hégélianisme exagère l'importance de la « représentation » religieuse et oublie que la religion est avant tout affaire de sentiment. De là une théorie fallacieuse du rapport entre philosophie et théologie. Hegel leur prête même contenu. La religion est une philosophie exotérique, la philosophie une connaissance ésotérique des vérités religieuses. Le sentiment est un stade inférieur à dépasser et la religion s'achève en la spéculation. Du moment où la philosophie possède sur la religion et la théologie une incontestable supériorité formelle, elle est franchement au-dessus de la théologie. Hegel absorbe la religion dans la philosophie. Sa tentative de conciliation est manquée. Il croit triompher du rationalisme et y

1. *T. Q.*, 1832, 563-567 ; *T. Q.*, 1833, 510-511, 515-516, 642-647, 647-655, 662, 662-664, 694-698.

2. *Ph. d. Chr.*, 774

3. Voir Drey, *Apol.*, I, 266 : « das ist die Natur des Geistes, dass all sein Leben durch die Erkenntnis bedingt ist : entweder beginnt es mit dieser, und geht in Gefuhl und Handeln uber, oder es beginnt in dem Gefuhle, steigt von diesem auf in die Erkenntnis, und endet im Handeln ». Voir encore 107-108 sur la différence entre Schleiermacher et l'hégélien Marheinecke.

4. Staudenmaier, *Hegel*, 3 S, 675-676 ; *Giess. Jahrb.*, I, 98-99, 100-102, 157-158 ; II, 299 note 1, où St. indique la supériorité partielle de Hegel sur Schleiermacher. — Le texte essentiel à consulter est l'article de Staudenmaier sur la philosophie religieuse de Hegel dans les *Giess. Jahrb.*, I, 97-158.

retombe en faisant du christianisme positif l'imparfaite réalisation de l'hégélianisme lui-même. Son universalisme est, bien qu'en vertu de raisons différentes, aussi abstrait que celui de Schleiermacher. Celui-ci sépare la philosophie de la théologie; Hegel les confond aux dépens de la théologie et de sa valeur intrinsèque [1].

Cet intellectualisme est plus apparent encore en la conception hégélienne de l'activité divine et de ses modes essentiels. Il s'y complique d'un panthéisme logique dont les tendances générales ont déjà été définies. Comment Hegel traite-t-il, par exemple, la question des preuves de l'existence de Dieu [2]? Il en fait un complément de la Logique, un aspect particulier de ses déterminations fondamentales qui deviennent alors définitions métaphysiques de Dieu. Le processus logique immanent à l'Essence divine et à notre esprit constitue à lui seul une « preuve » directe. Grâce à lui nous atteignons Dieu en pleine existence. Hegel essaie donc de trouver une solution moyenne entre Jacobi et le rationalisme ancien. Celui-ci voulait trouver Dieu par la démonstration; Jacobi se contentait de la foi immédiate. Hegel affirme l'immanence de la raison à l'Objet divin. Dieu se prouve en se pensant lui-même par l'esprit humain. Le miracle positif, manifestation du Divin dans le domaine sensible, se réduit au miracle interne du processus logique qui se recommence éternellement. La Trinité hégélienne nous présente, non trois « Personnes », mais trois « Moments » nécessaires en l' « explication » du Divin. La Grâce s'anéantit et la Nature demeure souveraine en sa solitude [3]. L'histoire religieuse universelle est celle d'un Dieu qui se fait, qui devient, qui se révèle à lui-même. Hegel s'imagine avoir corrigé le vice fondamental du spinozisme en substituant au Dieu-Substance le Dieu-Sujet. Or il n'atteint pas en réalité la Personnalité divine [4].

Ainsi l'hégélianisme consacre la ruine définitive de l'Idée médiévale, de ce dualisme chrétien qui affirme la rédemption de l'humanité par l'Incarnation du Fils de Dieu et l'institution de l'Église. Il fait disparaître toute antinomie entre le christianisme et la civilisation. Le christianisme se présente, en ce système, comme l'agent le plus efficace de cette civilisation. C'est, après plusieurs siècles d'une libre expansion sociale et religieuse qui avait abandonné le christianisme médiéval sous ses formes catholique et vieille-protestante, l'achèvement d'un processus de « laïcisation » commencé au xvie siècle. C'est précisément ce que les théologiens de Tubingue ne peuvent accepter. Il y va de l'existence même de leur Église. Tandis que Schleiermacher et Hegel essaient de donner un revêtement chrétien à la civilisation profane, ils tentent de restaurer le dogme médiéval en le modernisant, en atténuant le plus possible la différence entre la

1. Staud., *Hegel*. 8-10, 19-25, 673-675, 680-683.
2. *Id.*, Kritik der Vorles. Hegels üb. d. Beweise vom Dasein Gottes, *Giess. Jahrb.*, 1836, 2. Hft., 251-359. Voir aussi I, 116-120.
3. *Id.*, *Hegel*, 683-781, 817-830; *Giess. Jahrb.*, I, 155-157; IV, 405-434, article sur K. Rosenkranz.
4. *Giess. Jahrb.*, 143-155; *Hegel*, 805-817.

révélation primitive et la révélation seconde. Il s'agit uniquement, en dernière analyse, d'un renversement des termes. L'esprit et la méthode sont les mêmes de part et d'autre. Dans le cadre tracé par l'hégélianisme on essaie de faire entrer toute la matière de la dogmatique traditionnelle.

2. Il est facile d'entrevoir quelle attitude la théologie wurtembergeoise adopte à l'égard des écoles hégéliennes protestantes.

Elle rejette la thèse maîtresse de la droite hégélienne dont la tendance conservatrice se fonde sur cette idée que la religion a même contenu que la philosophie, sur cette illusion qu'il y a parfait accord entre christianisme et hégélianisme et qui fabrique de toutes pièces une Trinité, un Homme-Dieu et les éléments constitutifs du christianisme. La « Dogmatique » de Marheinecke contient toutes les erreurs de la philosophie religieuse du maître. Daub ne montre pas moins de servilité. Staudenmaier admire toutefois ce vétéran de la théologie spéculative protestante qui a, le premier, compris quel parti l'on pouvait tirer de la philosophie contemporaine pour le développement scientifique du dogme, comment il fallait, pour dépasser le subjectivisme protestant, unir la spéculation et l'histoire. Mais Daub a entièrement inféodé son entreprise à l'hégélianisme. Si bien que, voulant mettre fin au subjectivisme de sa confession, il y demeure enfermé plus que jamais. Ce qu'il nous présente comme dogmatique objective, c'est sa propre dogmatique, son interprétation personnelle du christianisme. Il cherche en dehors de la communauté religieuse ce que le catholique trouve en son Église. L'hégélianisme veut s'élever à un universalisme vraiment objectif; il expie cette hardiesse, permise au seul théologien catholique, par l'abstraction de sa doctrine et par son indifférence foncière à l'égard du christianisme positif[1].

Contre la gauche hégélienne, contre Strauss en particulier, toute l'école s'insurge. Il y va des notions chrétiennes de révélation, de miracle et d'inspiration.

Les théologiens de Tubingue voient très nettement combien complexes sont les origines de la doctrine de Strauss. Faut-il ranger Strauss parmi les rationalistes? Oui, si l'on entend par rationalisme la substitution d'un Christ idéal au Christ historique. Mais le Christ de Strauss n'est autre chose que l'Esprit de l'Humanité et nous voici en plein panthéisme[2]. La pensée allemande est actuellement incapable d'expliquer le miracle et l'histoire chrétienne. L'interprétation mythique peut seule la satisfaire. Cette peur du miracle s'explique d'ailleurs partiellement par les misérables théories de nombreux théologiens orthodoxes sur le miracle, qui favorisent singulièrement le triomphe du panthéisme hégélien[3]. L'idée maîtresse de Strauss est l'unité de la nature humaine et de la nature divine. L'Idée de

1. Drey, *Apol.*, I, 108-109. — Kuhn, *T. Q.*, 1832, 433-434 note *). — Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 299 note 1, où il indique que la 1re éd. de la Dogmatique de Marheinecke (1819) valait mieux que la 2e (1827) qui a fortement subi l'influence hégélienne; voir encore *Id.*, II, 374... article sur Daub.

2. Drey, *Apol.*, I, Vorrede z. 2 Aufl. (1844), XX-XXI.

3. Kuhn, *T. Q.*, 1838, 564-575

cette unité n'a pu être, pense-t-il, réalisée complètement par un seul Individu, par Christ; c'est l'Humanité entière qui la réalise. C'est en elle, c'est en la multiplicité de ses individus que Dieu s'incarne. Le sujet des attributs que l'Église confère à Christ est ainsi une Idée, mais une Idée « réelle », l'Idée du genre humain. C'est l'Humanité qui est l'Homme-Dieu; c'est elle qui meurt, ressuscite et monte au ciel. Croire en Christ, c'est réveiller en soi l'Idée de l'Humanité. La personnalité de Jésus est la forme concrète sous laquelle cette Idée se présente aux hommes; elle n'est donc qu'un mythe. En créant l'Image de Christ, l'Église avait inconsciemment devant elle l'Idée de l'Humanité en ses liens indissolubles avec la Divinité. Christ est « produit » de l'Église. Pour expliquer cette théorie, Staudenmaier, en vertu même de la disposition générale de son ouvrage, remonte plus haut que Kuhn et Drey. Il invoque cette idée philonienne que le Logos est le Genre humain considéré en sa totalité. C'est là une hérésie fatale qui, depuis dix-huit siècles, n'a cessé de travailler les esprits et de faire naître, au sein de l'Église, de redoutables schismes. C'est une spéculation tout extérieure à la conscience de l'Église [1]. L'hégélianisme n'est certes pas innocent des erreurs de Strauss. La « Phénoménologie » contient, en particulier, plus d'une indication que Strauss pouvait utiliser, cette idée par exemple que Christ, l'Homme divin ou le Dieu humain, est la conscience universelle. La christologie hégélienne a cependant sur celle de Strauss l'avantage de donner à l'Église plus d'importance. C'est par l'Église seulement, dira Hegel, que Christ atteint l'universalité spirituelle. La théorie de Strauss ne s'accorde pas non plus entièrement avec celle de Schleiermacher dont le Christ, Modèle suprême, a eu une existence historique. La supériorité de Schleiermacher est évidente [2]. En fait, si la théorie de Strauss est, sur ces points essentiels, en opposition avec Hegel et Schleiermacher, elle paraît singulièrement voisine du kantisme et, de ce point de vue, marque un recul. C'est en vain que Strauss proteste contre ce rapprochement et accuse Kant d'avoir fait de Christ un pur Idéal, une Idée sans réalité. Sa conception n'encourt-elle pas le même reproche [3]?

Elle est donc l'aboutissement de toute la christologie moderne, un amalgame des erreurs du panthéisme hégélien et de l'idéalisme kantien. Considérée en soi, elle présente trois défauts très graves. Elle nie le Christ historique et aboutit à la notion d'une Église chrétienne sans Christ. Elle nie ensuite la rédemption réelle et admet une rédemption sans Rédempteur. Comment l'Idée de l'Humanité serait-elle principe de rédemption effective? Comment l'Humanité, cette collectivité d'hommes pécheurs, se sauverait-elle par ses propres moyens? L'Humanité, en sa totalité organique, a besoin, comme chacun de ses membres, d'un Rédempteur objectif. La théorie de Strauss est, en troisième lieu, incapable de situer le christianisme en l'histoire universelle. Son point de vue étroite-

1. Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 810-814.
2. *Id.*, 815-816.
3. *Id.*, 816.

ment mythique l'empêche de voir le rapport vivant qui rattache le christianisme au monde antique, au paganisme et au judaïsme. Encore moins comprend-il que le Christ est le véritable centre de l'histoire universelle. Sa mission répondait d'une manière positive aux aspirations les plus profondes de l'humanité de son temps. L'Idée messianique juive n'est pas vide de sens. La mission de Christ n'a pas été attribuée par les croyants à un Jésus disparu; Christ en a eu conscience. Strauss dépouille Christ de ses prérogatives suprêmes pour les conférer à la Vie de l'Humanité [1].

A l'interprétation de Strauss, Möhler oppose, avec plus de vigueur encore, les affirmations essentielles du christianisme catholique [2]. La Vie de Christ est notre religion, sa Personne notre foi et notre amour. C'est d'elle qu'est issue, par processus vivant, l'Église vivante. Engendrée par cette Vie (*erzeugt*), l'Église rend à son tour témoignage (*bezeugt*) de sa réalité. La foi de l'Église ne fait qu'un avec le Christ historique. Mettez en question cette foi et vous transformez aussitôt le Christ historique en Christ mythique. Le miracle est permanent au sein de l'Église. Faites de Christ un mythe et l'Église visible devient invisible, le sacrement se fait symbole. Cette vérité échappe aux constructeurs de symboles ou de mythes (*Mythendichter*). Ils s'imaginent que l'Esprit créateur a épuisé tous ses moyens d'action en créant le monde sous sa forme actuelle et immédiatement accessible à notre esprit. Comment Christ serait-il un mythe? Les mythes se forment au cours des siècles, progressivement et avec lenteur. Un simple mythe peut-il quitter le pays qui l'a vu naître, qui l'a marqué d'une empreinte nationale indélébile? A peine Christ a-t-il disparu que le christianisme fait la conquête du monde. Jésus n'a pas démontré scientifiquement la vérité. Il s'est imposé au monde comme Vie surnaturelle et parfaite. Comment la foi en cette Vie et ses miracles se serait-elle ultérieurement constituée? L'admettre, c'est admettre le Christ sans le Fils de Dieu, le Fils de Dieu sans l'Église, l'Église sans le culte, le culte sans le prêtre, le sacerdoce sans sacrifice, l'amour sans la foi et la foi sans les œuvres [3].

Il y a donc opposition irréductible entre Strauss et l'école wurtembergeoise. Mais il est important de noter l'évidente sympathie qu'elle témoigne à ce groupe de théologiens philosophes qui, évitant les excès de la droite et ceux de la gauche, tentent de corriger le panthéisme hégélien par le théisme chrétien. C'est d'eux qu'elle se rapproche le plus. Mais si elle reconnaît, en l'œuvre de Weisse par exemple, une tentative analogue à la sienne, elle est loin d'en admettre les thèses essentielles et Weisse ne restaure pas, à son sens, le véritable théisme chrétien [4].

1. *Ph. d. Chr.*, 816-819.

2. Gedanken nach der Lekture des Lebens Jesu v. Strauss (mai 1837), W. Gams, *op. cit.*, 245... Voir là-dessus Knopfler, *op. cit.*, 94-95 note 1. — Voir aussi *Hist. pol. Blatter*, 1838, 139.......

3. Sur Strauss, voir encore *T. Q.*, 1837 les articles de Mack. L' « Essence du christianisme » de Feuerbach (1841) dépasse le cadre de cette étude.

4. Voir le chap. IV et l'article de Staudenmaier sur Weisse, *T. Q.*, 1834, 704-709, critique de la théorie de la création, 709-715, critique de la théorie de la Providence. — Voir encore, sur Weisse et sa conception de l'immortalité, *Giess. Jahrb.*, II, 220-227.

IV. La théologie réactionnaire qui, vers la même époque et dans le Sud de l'Allemagne, a tenté la rénovation du luthéranisme, trouvera en Möhler un adversaire passionné. Sa « Symbolique » est une critique complète du vieux luthéranisme et de ses sectes; on y reviendra plus tard [1]. Mais ce mouvement a pris, en la théologie de Beck, une expression mystique très particulière qui reprend la tradition des anciens théologiens protestants du Wurtemberg, des Bengel et des Oetinger. Beck veut fonder sa théologie uniquement sur la Bible, sur le contenu positif de la révélation qu'il entend reproduire « en sa constitution organique ». Sa tentative est une sorte d'organicisme rigoureusement scripturaire. Beck se défend d'utiliser aucun système déterminé de philosophie ou de théologie. Il veut simplement systématiser le dogme, s'inspirer d'une méthode qu'il appelle génétique et qui doit transformer l'organisme « réel » de la doctrine chrétienne en organisme « idéal ». Kuhn soumet cette tentative à une critique sévère [2]. Beck s'en tient à la Bible, mais, en bon protestant qu'il est, il lui applique sa conception personnelle du christianisme. Il ne peut concilier l'expression scientifique du dogme et son empirisme biblique. Sa piété individuelle est trop confuse pour se traduire en concepts clairs et universels.

Il part de la foi ou « gnose croyante », d'une foi qui ne serait pas pur état psychologique, mais déjà doctrine déterminée. L'objet de la science est le christianisme biblique, qu'il ne faut pas identifier avec la conscience religieuse. Car la Bible nous donne un christianisme objectif supérieur aux suggestions de la subjectivité. Cette « matière » de la science dogmatique est invariable. Seule la méthode est soumise à la loi du changement. Mais elle peut atteindre à l'objectivité et c'est alors que l'accord se fait entre la science et la foi. Beck se fait illusion à lui-même en affirmant cette double objectivité foncière et formelle. Il supprime, en fait, la liberté du théologien. Il admet que, par un effet de la grâce, la foi chrétienne est intégralement donnée à l'esprit. Il essaie, sans doute, d'éviter l'écueil et de montrer que l'esprit, en recevant le dogme, le reproduit librement. Mais il reste vrai qu'en vertu de sa conception la foi agit irrésistiblement sur l'activité rationnelle et la détermine. Elle est donnée à l'esprit comme « système ». La science humaine est ainsi l'œuvre de la grâce divine. Kuhn voit ici une fausse théorie de la connaissance religieuse basée sur la divinisation de l'Écriture. Où trouver un point de départ pour cet organisme élémentaire du dogme chrétien dont parle Beck ? Celui-ci passe sans transition d'une méthode soi-disant philosophique à une méthode purement empirique qui procède par citations de passages bibliques. Il divinise si bien l'Écriture que les disciplines théologiques dont la tâche est d'en étudier l'aspect humain : l'exégèse et la critique historique, perdent toute signification. Beck les condamne au nom de son mysticisme et les remplace par une interprétation toute « pneumatique » de l'Écriture,

1. Voir ch. XI.

2. Voir *T. Q.*, 1838, article sur l' « Einl. in das Syst. der chr. Lehre » (1838), 483-514.

confondant la divinité et l'authenticité des écrits sacrés. Il est victime du préjugé protestant qui les sépare de l'Église et de la tradition.

Tel est le dessin général de ce vaste mouvement théologique, d'après la critique de l'école wurtembergeoise. Elle utilise et concilie Schleiermacher et Hegel tout en opposant à ces deux penseurs sa notion de tradition catholique universelle. C'est au nom de cette dernière qu'elle corrige simultanément le rationalisme abstrait, le subjectivisme sentimental de Schleiermacher, l'intellectualisme hégélien et l'irrationalisme ou le néobiblisme de l'orthodoxie.

CHAPITRE VI

LES ÉCOLES CATHOLIQUES

La théologie de l'école wurtembergeoise se définit en fonction des philosophies contemporaines comme théorie de la révélation positive et théisme chrétien, en fonction de la théologie protestante comme essai de conciliation entre le supranaturalisme et le rationalisme sur la base d'une conception nouvelle de la tradition. Il nous reste à la comparer avec les écoles catholiques voisines. Le schème suivi dans les deux chapitres précédents s'impose encore. Les professeurs de Tubingue critiquent les doctrines qui leur semblent périmées : le bautainisme et l'hermésianisme. Ils prennent à l'égard de la théologie spéculative une attitude éclectique. Ils indiquent enfin comment ils entendent rénover la méthode scolastique.

I. Bautain et Hermes représentent les extrêmes opposés. L'un humilie, l'autre exalte la raison « naturelle ». Le premier se rapproche du vieux supranaturalisme protestant, le second utilise avec complaisance le rationalisme du XVIIIe siècle[1].

1. Möhler et Kuhn critiquent avec vigueur, mais de points de vue un peu différents, la théologie de Bautain. Son évolution, dit Möhler, est très représentative de la mentalité actuelle. A une époque de transition, où la religion officielle est l'objet d'un scepticisme général, de bons esprits passent d'un système philosophique à un autre; puis, lassés par une vaine recherche, ils reviennent au christianisme. Leur « paganisme » récent les porte, par un étrange paradoxe, à l'intransigeance la plus farouche. C'est le cas de Bautain et sa doctrine s'en ressent. Convaincu de l'impuissance de la raison livrée à elle-même, Bautain en compromet les plus légitimes exigences. Il a eu le mérite de combattre la vieille méthode scolastique qui règne encore en France, cette théologie caduque qui, abusant de la démonstration, accumule les preuves extérieures sans donner de son objet une idée vivante. Mais il exagère l'insuffisance des preuves et la faiblesse de l'entendement. Il dépasse la mesure et, comme les Réformateurs, témoigne

1. Staudenmaier, *Giess*, *Jahrb.*, II, 411 : « Aus dem Geist der kathol. Kirche ist es... abzuleiten und zu erklären, warum in ihr noch nie die unwahren Gegensätze von Rationalismus und Supernaturalismus sich geltend machen konnten. »

une trop vive hostilité à l'égard de la liberté et de la raison [1]. Il nie la vertu intrinsèque de la connaissance religieuse naturelle. La raison déchue n'a « aucune » certitude sur l'existence de Dieu et ses attributs. Toute certitude religieuse est don de la grâce. Sans ses illuminations et sans les enseignements de la révélation chrétienne, l'homme ne peut croire [2].

Contre Bautain l'évêque de Strasbourg invoque, avec sagesse, le pouvoir relatif de la raison naturelle. Il défend même la thèse des « præambula fidei ». La « foi de raison » est condition nécessaire de la « foi de révélation ». Bautain accuse l'évêque de semipélagianisme et de rationalisme. Möhler, qui admet en un sens les « præambula fidei », prend parti pour l'évêque. Kuhn, plus prudent, laisse en suspens ce délicat problème [3].

Mais, consultant les mêmes sources : décisions du second concile d'Orange, décrets tridentins et catéchisme romain, ils s'accordent à montrer que la thèse de Bautain n'est pas orthodoxe. Bautain fait erreur au sujet du semipélagianisme. Être semipélagien, c'est considérer l'adhésion de la raison et de la liberté comme la condition de la foi qui « sauve » et « justifie ». Les conciles d'Orange et de Trente ne mentionnent que cette dernière. Tel est le premier malentendu à écarter. Il est en outre évident que le dogme traditionnel admet une connaissance religieuse naturelle. Encore si Bautain se contentait d'affirmer que la raison déchue doit, pour connaître Dieu, sortir de son isolement et se placer en face de la nature ou de l'histoire! Mais il soutient que « toute » connaissance religieuse procède de la tradition positive et de la grâce. Or le dogme est formel sur ce point. Le premier homme avait la justice originelle et était en état de grâce. Sa connaissance de Dieu était foi positive et don surnaturel. La chute entraîne la perte de ce don. La nature se substitue à la grâce et la « foi de raison » à la « foi de révélation ». La première est sans doute insuffisante et imparfaite, mais a sa valeur propre. La déchéance de la raison n'est pas absolue [4].

Comment se constitue la connaissance naturelle? Le dogme ne le dit pas, mais la théologie a le droit et le devoir de résoudre la question. Kuhn met ici en évidence la faiblesse de l'interprétation de Bautain qui, ramenant toute connaissance naturelle à la méthode démonstrative, n'a pas de peine à en établir l'impuissance. Mais est-il vrai, comme l'affirme Bautain, que les preuves de l'existence de Dieu reposent toutes sur la déduction ou l'induction? Depuis la critique kantienne de ces preuves, la pensée allemande se fait une conception plus profonde du problème. Elle

1. Möhler, *T. Q.*, 1834, 137-145. — Voir 140-141 : Bautain est de ceux « welche... das Christenthum mittelst eines Durchgangs durch das Heidenthum wiedergewonnen haben. » — Kuhn, *T. Q.*, 1839, 484-485, félicite Bautain de sa lutte contre la théologie française. — Möhler, *T. Q.*, 1835, 423-425 et *G. S.*, II, 142-143.

2. Kuhn, *T. Q.*, 1839, 466-468. — Möhler, *T. Q.*, 1835, 425-426 et *G. S.*, II, 143-144.

3. Möhler, *T. Q.*, 1835, 426-428 ; *G. S.*, II, 144-146.

4. Kuhn, *T. Q.*, 1839, 473-475, 468-469, 470-472, 475-478 ; Möhler, *T. Q.*, 1835, 431-438 et *G. S.*, II, 148-153. Möhler utilise également la théologie paulinienne. Il voit fort bien que le rapport fondamental établi par le catholicisme entre nature et grâce est ici en cause. Voir notre ch. III.

a compris, avec Jacobi, que l'Idée de Dieu est immanente à la raison naturelle. C'est là une sorte de certitude que la philosophie et la théologie peuvent utiliser en la développant. Möhler complète Kuhn en disant que l'abus de la méthode démonstrative, signe de notre déchéance intellectuelle, ne compromet en rien la valeur propre de la démonstration. Mais il insiste aussi, comme Kuhn, sur la foi rationnelle immédiate, sur le « sens » religieux et l'Image divine qui, oblitérés par le péché, n'en subsistent pas moins en notre esprit et le rendent apte à être vivifié par la grâce [1].

A cette critique de Bautain se rattache celle de la théologie française contemporaine. Comme les catholiques allemands et Günther en particulier [2], les professeurs de Tubingue sont hostiles au traditionnalisme français. Leur antipathie raisonnée n'est pas le moins suggestif parmi les divers aspects qu'a pris la rénovation du catholicisme germanique. Celui-ci a pleine conscience de sa supériorité intellectuelle, de la largeur de ses vues et de son ardente sincérité.

Il faut espérer, dit Möhler à Bautain, que la théologie de votre nation ne tardera pas à abandonner ses vieilles et défectueuses méthodes [3]. Möhler explique sa pusillanimité par la situation de l'Église française. Celle-ci, en sa réaction violente contre les tendances révolutionnaires, se contracte en un conservatisme jaloux et se ferme à toutes les influences nouvelles. Or la Révolution a perdu de sa force et l'Église de France pourrait, sans crainte, laisser passage aux idées modernes. Des concessions sont toujours nécessaires. Si l'Église veut imprimer son sceau à la civilisation actuelle elle doit en revêtir hardiment la « forme » et satisfaire aux exigences scientifiques de l'esprit moderne [4]. La théologie française s'élève contre toute utilisation de la philosophie par la théologie. L'Allemagne voit, au contraire, ces deux disciplines, naguère rivales, s'unir étroitement. Leur opposition, radicale en France, se réduit ici à des nuances infiniment délicates. Rares sont les théologiens français qui cherchent à déterminer scientifiquement le rapport entre la raison et la révélation, à voir jusqu'où nous conduit la révélation primitive compromise par notre déchéance et ce qu'y ajoute la révélation chrétienne. La philosophie française n'est du reste pas innocente de cette impuissance théologique. Naturaliste et matérialiste, elle ne peut être utilisée par les théologiens [5].

1. Kuhn, *T. Q.*, 1839, 479-484. Voir 481, note 58; Kuhn renvoie, pour la conception moderne des preuves de l'existence de Dieu, à Weisse, *Idee der Gottheit* et à Hegel, Ub. d. Bew. vom Das. Gottes (*Ph. d. Rel.*, 2. Bd.). — Möhler *T. Q.*, 1835, 438-446 et *G. S.*, II, 153-159. — Voir encore *T. Q.*, 1838, 353..., la traduction en allemand de l'écrit de Bautain à l'évêque de Strasbourg et, sur Baader et Bautain, Staudenm., *Giess Jahrb.*, II, 180-181.

2. Günther a fait, de son point de vue, une critique très complète du traditionnalisme français. Voir Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II. 179-180 et A. Schmid, *Wiss. Richt...*, 13-15.

3. *T. Q.*, 1835, 452 et *G. S.*, II, 163. Voir encore *T. Q.*, 1826, 85...

4. *T. Q.*, 1834, 145-146. Voir 146, où Möhler appelle la théologie française « eine alterthümliche Reliquie in Mitte einer ringsum veränderten Welt. »

5. *T. Q.*, 1830, 333-340.

Mais il faut reconnaître qu'une renaissance de la pensée catholique s'annonce en France. A côté de Bautain, l'école mennaisienne la prépare. Elle réagit avec l'école éclectique contre le sensualisme. Elle est à l'école éclectique elle-même ce que le supranaturalisme est au rationalisme. On veut lui rendre justice, dans la revue de Tubingue, contre Damiron [1] qui l'oppose à l'école sensualiste afin de montrer que l'école éclectique est la synthèse des deux autres. Mais le mennaisianisme n'échappe pas ici à de sévères critiques. On traite Lamennais de pauvre philosophe qui ne sait comprendre et traiter que l'aspect social de la religion. Il affirme, comme Bautain, que l'homme ne peut s'assurer par lui-même d'aucune vérité et ne voit pas que cette thèse conduit au scepticisme le plus complet. Il en veut à la raison individuelle et cherche un principe de certitude dans le « sens commun » qu'il appelle la raison de l'Humanité. Mais, s'il est vrai que la raison individuelle n'est pas infaillible, pourquoi faut-il qu'elle doute entièrement d'elle-même? Si elle ne peut, en « aucune » manière, parvenir à la certitude, la raison universelle ne souffre-t-elle pas de la même impuissance? N'est-elle pas l'accord des raisons individuelles? Disons plutôt que la raison humaine, individuelle et sociale, n'atteint la vérité que si elle se conforme à la révélation. Au lieu de montrer le surnaturel à l'œuvre dans le monde et se manifestant avec un éclat particulier en ces principes religieux qu'admettent tous les peuples, Lamennais fait dépendre la révélation du « sens commun » et ruine, sans le savoir, le fondement de la certitude chrétienne [2].

2. L'hermésianisme est, en son ensemble, une utilisation du kantisme et de la première philosophie de Fichte au profit de la théologie catholique. La doctrine fait son apparition vers 1820 et, jusque vers 1835, se développe parallèlement à celle de l'école wurtembergeoise. Sa tendance maîtresse est franchement hostile à la théologie romantique. Dépassant Descartes lui-même, Hermes part du doute pratique absolu. Il insiste presque uniquement sur les « præambula fidei », s'inspirant de cette idée que la raison, livrée à ses seules forces, peut et doit établir l'existence de Dieu et comprendre la nécessité de la révélation. Au moyen de démarches très compliquées, Hermes aboutit ou veut aboutir à la révélation et à l'acte de foi. Il entend démontrer ainsi l'origine divine et la vérité du catholicisme. Il met la théologie dans la dépendance étroite de la philosophie. Il risque enfin une « Dogmatique » qui n'est rien moins qu'une interprétation toute kantienne du dogme traditionnel [3].

1. *T. Q.*, 1830, 570-597. Voir encore *T. Q.*, 1831, 328-329. C'est vers 1830 qu'il y eut, entre les théologiens de Tubingue et les catholiques de France, échange de bons procédés. — Voir J. Friedrich, *Döllinger*, I, 289-290, 374...; II, 88...

2. *T. Q.*, 1832, 765-806. L'article est de Gengler. Voir Friedrich, *op. cit.*, I, 374, lettre de Gengler à Döllinger du 24 juillet 1832 : « Ich habe mich über ihn (Lamennais) und seinen Schuler Gerbet in dem folg. Heft der *T. Q.*, herausgelassen und gegen seinen sg. sens commun polemisirt; ich hoffe, du wirst im ganzen auch dies als den faulen Fleck seines Essai sur l'Indifférence anerkennen. » Voir encore Staud., *Giess. Jahrb.*, II, 179-180. — Sur le séjour de Lamennais et de Montalembert à Munich en 1832, Friedrich, *op. cit.*, I, 378-379.

3. Hermes, *Untersuchung üb. die innere Wahrheit des Christenthums*, Munster, 1805;

L'école de Tubingue s'était, de tout temps, intéressée à l'hermésianisme. En 1820, la revue avait publié un article très admiratif sur l' « Introduction philosophique [1] ». On louait ici le courage, la sincérité et la rigueur scientifique d'Hermes. On ne critiquait guère que le minutieux appareil de son argumentation. On ne se rendait pas encore compte des tendances véritables de la nouvelle doctrine. Mais, dix-neuf ans plus tard, Kuhn attaquera vivement l'école de Bonn. La situation avait changé. L'hermésianisme touchait à la fin de son existence. Hermes avait été condamné par bref papal en 1835 et ses disciples étaient attaqués de toutes parts. Leurs efforts désespérés n'avaient pas réussi à faire revenir le Saint-Siège sur sa décision.

Il s'agit de savoir, pense Kuhn, si les hermésiens ont raison de soutenir, contre l'avis compétent du Saint-Siège, leur fidélité à l'orthodoxie [2]. Hermes a eu le mérite de comprendre quelle est, à l'heure actuelle, la mission de l'apologétique. Il a vu qu'elle doit, non pas se consacrer uniquement à des intérêts pratiques ou se confondre avec l'apologie et la polémique, mais élaborer une philosophie chrétienne fondée sur une solide théorie de la connaissance. Le christianisme n'apparaît plus aux hommes d'aujourd'hui comme une « folie ». On lui attribue une portée universelle qu'il faut scientifiquement établir. Mais Hermes bâtit sur le sable, rejette la base de tout supranaturalisme légitime : l'opposition entre la nature et la grâce. Or sur elle repose la différence irréductible entre la théologie et la philosophie [3].

D'où confusion inévitable entre ces deux disciplines. Hermes cherche une certitude première et absolue. Il y rattache une série ininterrompue de vérités qui s'enchaînent et se conditionnent rigoureusement. La connaissance philosophique est un moyen indispensable de parvenir à la foi. Les enquêtes successives de Hermes sur le fondement de la certitude, l'existence de Dieu et la possibilité de la révélation ont pour fin d'engendrer la croyance. Hermes outrepasse les « preambula fidei » de la scolastique et nuit à la cause catholique [4].

La philosophie moderne a depuis longtemps dépassé ce point de vue. Hermes a constitué sa doctrine au moment où pâlissait l'étoile de Kant et où la philosophie de Fichte commençait à s'imposer à l'attention. Bien qu'il ait assisté à l'épanouissement des systèmes de Schelling et de Hegel, il n'en a tenu aucun compte. Sa méthode a été condamnée par les théologiens protestants, par Schleiermacher et Twesten en particulier. Schleiermacher montre, avec raison, que les propositions dogmatiques sont l'œuvre de la réflexion opérant sur les données immédiates de la conscience religieuse, mais tend, d'autre part, à négliger la réflexion. Seul le catholi-

Einleitung in die christkatholische Theologie, Thl. 1, Münster 1819; Thl. 2. Münster 1829; *Christkath. Dogmatik*, v. G. H., nach dessen Tode hg. v. J. H. Achterfeldt, Münster 1834.

1. *T. Q.*, 1820, 28-38.
2. *T. Q.*, 1839, 432.
3. *Id.*, 439-440.
4. *Id.*, 440-447. Kuhn compare Hermes et Descartes et renvoie à son livre sur Jacobi, 65.

cisme unit intimement la foi et la réflexion qui l'analyse. Kuhn place la vraie tradition entre Hermes qui donne le primat à la réflexion et le protestantisme qui, sous sa forme ancienne, rejette toute philosophie ou l'oppose, avec Schleiermacher, au sentiment religieux. La doctrine hermésienne est nettement anticatholique. Pas de théologie sans nouvelle naissance. Celui-là seul sait interpréter le dogme et le développer qui est dans l'Église et pense par elle. Il est permis de soutenir que, par sa théorie féconde de la connaissance, Hegel est plus près que Hermes du christianisme catholique [1].

Möhler ne témoigne pas à l'égard des hermésiens la même hostilité. Il répudie sans doute la tendance fondamentale de l'hermésianisme. Mais, grâce à sa conception des « præambula fidei », il conçoit la possibilité d'une entente relative avec l'école de Bonn. Il défend donc sa théologie contre des attaques qui lui paraissent injustifiées [2].

Le dogme catholique bien compris se place entre le bautainisme et l'hermésianisme [3]. Certains protestants, des catholiques mêmes, s'imaginent que le Pape a approuvé à Strasbourg ce qu'il condamne à Bonn. Mais faut-il, si l'on adopte contre Bautain l'attitude de l'évêque, admettre l'hermésianisme ? L'Église rejette avec une égale énergie les erreurs de Bautain et celles de Hermes. Elle défend, contre Bautain, les droits de la raison et de la science et, contre Hermes, ceux de la foi [4].

II. Les tendances maîtresses de l'école wurtembergeoise l'éloignent également de l'intellectualisme dualiste de Günther et du mysticisme théosophique de Baader. Sa tentative est plus pratique et plus féconde. Elle admire toutefois ces deux essais de reconstruction et s'en inspire librement.

1. L'on sait quelle place occupe, en sa théologie, l'idée de création et quelle importance elle accorde à une théorie de la connaissance qui, en harmonie avec celle de la création, montre comment la créature prend simultanément conscience d'elle-même et des réalités qui la dépassent, de Dieu et surtout de la différence « essentielle » qui l'en sépare [5]. Ce sont précisément les grandes lignes de l'argumentation incessamment reprise par Günther contre le panthéisme. L'école wurtembergeoise y revient souvent, mais en évitant les dangers que présente le système hardi du philosophe viennois.

Günther poursuit un double but [6]. Il veut fonder spéculativement le

1. *T. Q.*, 1839, 448-464. Voir en part., sur Twesten et Schleiermacher, 450-453. — Sur Kuhn et Hermes, voir A. Schmid, *op. cit.*, 60. — Staudenmaier critique souvent Hermes, la « Dogmatique » en particulier. Voir *Giess. Jahrb.*, II, 246-247 et surtout 301-302, note 2) : 303-304, note 1) ; 306-308, note 1). Il insiste sur le caractère « mécaniste » de l'hermésianisme.

2. Voir J. Friedrich, *J. A. Möhler*, 20, note 1), citation de Mohler : « So bin ich sogar der kuhnen Meinung, dass ich mich auch mit den Hermesianern zurecht finden werde ». Voir notre conclusion.

3. Kuhn, *T. Q.*, 1839, 485.

4. *Id.*, 1839. 486-489.

5. Voir ch. I.

6. Voir, pour l'exposé qui va suivre, Staudenmaier, *T. Q.*, 1832, 88-118 et *T. Q.*, 1834, 531-539. Voir encore *Ph. d. Chr.*, 23, note 2 et *Giess. Jahrb.*, II, 186..

christianisme positif en le réconciliant avec la philosophie et détruire le panthéisme à sa racine. Il essaye de mettre en œuvre, au moyen d'une théorie nouvelle de la conscience, les données concrètes de la tradition. Staudenmaier rattache fort bien cette tentative à l'évolution suivie par la philosophie moderne depuis Descartes[1]. Celui-ci a fondé la spéculation sur la conscience et posé le principe de l'idéalisme : l'évidence interne choisie comme critère suprême de la vérité. La base était fragile. La méthode, si féconde fût-elle, pouvait être mal utilisée. Elle donne tout d'abord naissance au rationalisme objectif de Spinoza qui identifie Dieu et la Raison impersonnelle, abandonnant l'idée de la création du monde par l'Amour divin. Elle aboutit ensuite au rationalisme subjectif de Kant qui n'accorde qu'une valeur régulative aux Idées transcendantales et que Fichte pousse à ses limites extrêmes. Hegel revient au rationalisme objectif[2]. Günther donne à la philosophie qui part de la conscience pure une direction nouvelle, qui peut la corriger de ses erreurs passées. Il descend jusqu'aux profondeurs de la conscience. Si, comme Hegel et Baader, il revendique pour l'Absolu les attributs de la conscience vivante, il se garde d'assimiler la Conscience divine à la conscience humaine, d'accorder une valeur métaphysique à cette définition de l'Essence divine qui utilise le terme d' « esprit ». On ne définit Dieu que « formellement » en disant qu'il est « esprit ». Voilà le point capital! L'erreur fondamentale, l'erreur panthéiste et hégélienne, est d'affirmer l'identité « matérielle » entre l'esprit humain et l'Esprit divin. Si la libre causalité est condition nécessaire pour que l'esprit humain parvienne à la conscience de lui-même et participe de la « forme » de l'Essence divine, la réciproque n'est pas vraie; la conscience de soi n'est pas condition de libre causalité. Seul l'Esprit divin engendre et crée[3]. L'esprit humain ne lui est donc pas essentiellement identique. Dieu a la « forme » absolue et la « vie » absolue de la Trinité. En la conscience humaine, au contraire, le Moi subjectif ne s'objective à lui-même que « formellement » et non « substantiellement ». Car la conscience humaine est une réalité « conditionnée ». Mais en dépit de la différence essentielle qui la sépare de la Conscience divine, elle nous permet, de par sa constitution intime, de déterminer philosophiquement la nature de la Trinité divine. L'homme est la clef qui nous ouvre le sanctuaire du dogme chrétien fondamental. C'est une continuation de l'entreprise leibnizienne. Leibniz avait compris qu'en la Conscience divine Dieu s'objective à lui-même et produit ainsi un deuxième centre de Personnalité, la troisième Personne étant l'Unité substantielle des deux premières. Cette interprétation, que Lessing a reprise, évite à la fois le modalisme et le trithéisme. Günther y revient en la modifiant et l'utilise contre le panthéisme de son temps. La pensée humaine est telle qu'en l'acte de connaissance une image abstraite et vide, non une image réelle et vivante, apparaît à la conscience. En la

1. Voir A. Schmid, *op. cit.*, 10.
2. *T. Q.*, 1832, 104-111.
3. *Id.*, 113-114.

Pensée divine, au contraire, l'acte de connaissance engendre une Image vivante, une deuxième Personne [1].

Toutefois Staudenmaier, malgré son admiration pour Günther, ne se déclare pas entièrement satisfait. Il veut bien prendre la conscience comme point de départ et déterminer ainsi la Trinité divine. Mais il ne fait pas abstraction de la révélation chrétienne [2]. La démarche günthérienne n'est pas sans analogie avec celle de Hermes. Günther essaie d'atteindre par la pure philosophie le fondement de la foi et du dogme chrétiens. Il compromet ainsi l'indépendance de la théologie et Staudenmaier ne peut le suivre sur ce dangereux terrain, car, avec l'école wurtembergeoise, il n'accorde aux « præambula fidei » qu'une importance relative et part de la foi chrétienne catholique. L'usage que Staudenmaier fait de la philosophie est de nature purement formelle. Son mysticisme établit, entre la conscience humaine et la conscience divine, un simple rapport d'analogie. Il se contente, pour élaborer une théorie de la Trinité, de suivre les traces de Richard de Saint-Victor. Combien abstraite et compliquée paraît, à côté de la sienne, la conception de Günther! La créature, dit ce dernier, est en la trinité de ses substances et l'unité de sa forme l'inverse de la Trinité divine, « der contraponirte Gott » [3]. De cette doctrine bizarre l'école de Tubingue ne retient que l'aspect violemment hostile au panthéisme, cette affirmation qu'entre l'Humain et le Divin la différence demeure « essentielle [4] ».

2. Plus significative est la comparaison entre la théologie de l'école et l'idéologie de Baader. Le fond commun aux deux reconstructions est facile à déterminer. Il représente exactement la part de théosophie qui entre en la tentative des professeurs wurtembergeois.

Baader veut constituer, comme Günther, une théologie libre et fondée en la raison. Mais tandis que l'intellectualisme günthérien rejette la connaissance religieuse immédiate et, insistant sur le dualisme essentiel qui sépare Dieu de la Créature, fonde son interprétation de la Trinité et toute sa théologie uniquement sur la conscience, sur la nécessité rationnelle rigoureuse, Baader accorde une importance capitale à l'expérience mystique, à la révélation directe du Divin. Le günthérianisme n'est pas, au sens étroit du terme, une philosophie de la révélation; la doctrine de Baader en a, au contraire, tous les caractères essentiels. Elle est, par là, infiniment plus proche que le système de Günther de l'idéologie wurtembergeoise. L'influence baadérienne pouvait ici facilement s'ajouter à celle de Jacobi et la compléter dans le sens mystique. En leur incessante pro-

1. *T. Q.*, 1834, 531-534.

2. *Giess. Jahrb.*, II, 190-191; voir aussi 186 : « Wir wünschten, Herr Pabst (disciple de Gunther) mochte hier... auf die ursprungliche Offenbarung Gottes... übergegangen seyn. » Sur la différence entre Staudenmaier et Günther, voir A. Schmid, *op. cit.*, 43 et note †† 43-44.

3. A. Schmid, *op. cit.*, 7-8.

4. Il semble que Gunther en ait voulu aux theologiens wurtembergeois de leur independance. Voir W. Gams, *op. cit.*, 366. — Voir encore 157-158; Mohler recommande à un catholique la « Vorschule » de Gunther. — Sur le rapport entre Staudenmaier et Günther, voir encore Lauchert, *op. cit.*, 149-155.

testation contre le doute cartésien et toute philosophie du « commencement pur », les théologiens de Tubingue peuvent chercher un modèle ou un appui chez Baader, non chez Günther qui tente de restaurer le cartésianisme en le corrigeant. Baader se donne pour mission de mettre fin au cartésianisme en philosophie. Solidaires de la réaction romantique contre l'intellectualisme français, Kuhn et ses collègues s'inspirent des mêmes intentions. Mais ils savent mieux que Baader rester fidèles à la tradition catholique. Si Baader néglige la scolastique au profit de la mystique allemande, les théologiens wurtembergeois rattachent leur idéologie à celle des Pères et des scolastiques, donnant ainsi aux idées maîtresses de la théosophie baadérienne un revêtement plus étroitement catholique.

Il n'est pas de vraie philosophie sans « théosophie », tel est le principe de la mystique de Baader. Dieu est immanent à notre esprit. Si le Dieu de la Trinité chrétienne se manifeste extérieurement en l'Église, il se révèle aussi directement à nous. Il est présent en nous par l'Image divine. Baader revient, comme Staudenmaier, à la « vision en Dieu » de Malebranche. Ce qu'enseigne la théologie positive, la philosophie le réalise en l'expérience mystique. Les formules compliquées de la reconstruction baadérienne recouvrent, en dernière analyse, un théisme exactement semblable à celui de l'école wurtembergeoise. Ce théisme veut concilier l'union du Divin et de l'Humain avec le dualisme qui sépare éternellement la Créature de son Créateur [1]. L'immanence divine est déclarée exclusive de tout panthéisme [2]. Ce n'est même pas du « semi-panthéisme ». C'est une conception traditionnelle dont la trace peut se retrouver chez les Pères et les scolastiques, Günther pouvait, de son point de vue personnel, accuser Baader et les théologiens wurtembergeois de semipanthéisme. Car il se refuse à admettre comme eux un rapport d'analogie entre Dieu et ses créatures et le remplace par un rapport de « contreposition ». Mais, indépendante à l'égard de son dualisme accusé, l'école de Tubingue était en droit de prendre, avec Baader, la défense du théisme contre le panthéisme hégélien.

Le rapprochement est également facile en ce qui concerne la relation vivante entre le naturel et le surnaturel. C'est sur elle que l'école construit sa théorie de la révélation. Baader enseigne, lui aussi, que les notions de « nature » et de « surnature », de connaissance naturelle et de mystère surnaturel sont corrélatives. La vision organiciste du monde conçu comme hiérarchie de puissances et de fins lui prête ses formules commodes. Toute nature « supérieure » est pour la nature « inférieure »

1. Baader critique, comme Kuhn et Staudenmaier, 1° le dualisme de la philosophie moderne, chez Descartes et Kant en particulier (voir en part. *S. W.*, V, 86; II, 328; III, 336; VIII, 16, 203; XV, 643; Ueber Kant's Deduktion der prakt. Vern. und die absolute Blindheit der letzteren, *Schr. u. Aufs.*, I, 5...; *S. W.*, V, 55..., V, 8-10); 2° le panthéisme moniste (*S. W.*, V, 96, 53-54; I, 178...; II, 371..., IV, 117; V. 80, 103).

2. Voir en part., sur le rapport entre Dieu et la Créature, la théorie compliquée de Baader (*S. W.*, II, 399, 383-384, 166, 146; V, 272-273 et la note ***), 260, 263-265, 254, 251-252, 106, 13-16).

un « mystère » qui, par « grâce », peut être progressivement « révélé [1] ». C'est en ce sens que la Raison divine est mystère pour la raison humaine. La nature est travaillée par la grâce et le rapport entre ces deux réalités est universel. Tel est le thème développé simultanément, en variations infinies, par la libre théosophie de Baader et le traditionnalisme plus sévère de l'école wurtembergeoise. La raison humaine ne trouve son maximum de puissance et de liberté qu'au service de la Raison divine ou révélation. La religion est essentiellement, du point de vue intellectuel et du point de vue moral, liberté-obéissance. Comme les théologiens de Tubingue, Baader rejette énergiquement la notion de « religion naturelle ». Il n'est qu'une religion, la religion de la liberté ; elle est soumission au principe supérieur qui éclaire l'intelligence et fortifie la volonté par le don de la grâce. Il n'est qu'une irréligion : celle qui, sous l'action du péché, conçoit l'appel divin comme Impératif catégorique et autorité tyrannique [2].

Même conception fondamentale du rapport entre la révélation interne primitive et la révélation externe ou seconde. Malgré ses erreurs, ses hardiesses et la part prépondérante qu'il donne à la mystique allemande, Baader entend rester fidèle en principe à la tradition dogmatique de l'Église. Il en admet tous les articles, ne doute ni des prophètes ni des miracles. Il y a action et réaction constante entre la révélation interne ou expérience mystique et l'enseignement de l'Église. La foi véritable est de nature mystique et historique [3]. Elle doit être scientifiquement développée. « Fides præcedens intellectum » ou « fides quærens intellectum », tel est encore le thème commun à Baader et aux théologiens de Tubingue. Mais ceux-ci sont plus prudents que le philosophe bavarois. Leur terminologie n'est point cabalistique ou hérissée de formules mystérieuses. Ils expriment simplement, en restant aussi près que possible de la dogmatique traditionnelle, leur interprétation romantique du catholicisme. Ils font ainsi œuvre plus vivante et plus féconde. Mais, de part et d'autre, s'affirme le même esprit de libre recherche, la même nostalgie de renouvellement intégral, le même souci de concilier, dans le catholicisme de l'avenir, la liberté théologique et l'autorité de l'Église [4].

De là en 1832, au moment où la célébrité de Baader atteint son apogée, l'enthousiasme de Staudenmaier à son égard. Baader lutte, dit-il, avec une égale énergie contre ceux qui méprisent la science, ceux qui en exagèrent l'importance et ceux qui en ont peur. Il attaque les philosophes qui croient qu'on ne peut concilier la religion et la raison. Il en veut particulièrement à Jacobi qui s'imagine que l'homme cesse de sentir quand il

1. Il serait facile, sur ce point capital de la théosophie baadérienne, de multiplier les citations. Voir en part. *S. W.*, V, 28-29, 6, 12-20, 3, 10-11, 32-34.

2. Voir en part. la critique de la morale de Kant et de Fichte, de la « divinisation de la loi » (*S. W.*, II, 369, 188 ; III, 109 ; V, 19 ; Ueber Kant's Deduktion..., *Schr. u. Aufs.*, I, 11-27).

3. Sur la théorie baadérienne du rapport entre science et foi, voir Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 179.

4. Voir A. Schmid, *op. cit.*, 37-41.

pensé! Il se propose, comme Günther, de constituer en Allemagne une théologie spéculative. Sa philosophie chrétienne deviendra universelle, car son esprit est vraiment « organique [1] ».

Deux ans après, l'admiration de Staudenmaier se fait plus modérée. Il reproche à la doctrine de Baader son mysticisme exagéré et son défaut de précision. A mesure que les théologiens wurtembergeois se rapprochent de la tradition positive, ils s'éloignent de Baader, le « laïque » et l' « autodidacte [2] ».

3. Il n'est pas jusqu'à Frédéric Schlegel dont les théologiens wurtembergeois ne comprennent, de leur point de vue, l'importance et la valeur. L'article nécrologique de Staudenmaier est, à ce sujet, des plus significatifs [3]. Schlegel est un « sage » chrétien. Or c'est par Gœthe, c'est par l'art et la poésie que Schlegel est parvenu, après de multiples recherches, à sa philosophie religieuse. C'est ce qui donne à son évolution intellectuelle une si vaste portée. Il a pris à Gœthe sa notion féconde de la « Vie » et l'a utilisée au profit du christianisme catholique [4]. Il a tenté en son nom une critique complète de l'intellectualisme du XVIIIe siècle, de cette spéculation qui, venue de France, a trop longtemps empoisonné l'esprit germanique [5]. C'est à cette philosophie purement négative que Schlegel oppose sa philosophie « positive ». Il satisfait ainsi aux exigences d'une époque qui eut soif de vie et fut possédée par l'intuition de l'organisme. Il a montré à ses contemporains le moyen âge en son « Idée », fait du christianisme le principe même de l'Histoire universelle, conçu la mission de la vraie philosophie comme restauration en l'homme de l'Image divine et retour de la conscience humaine à son organique unité [6]. Ainsi la tentative de Frédéric Schlegel est ici présentée sous les espèces d'un positivisme gœthéen transfiguré, interprété dans le sens des thèses capitales de la philosophie chrétienne [7].

III. Si, pour fixer le rapport entre le romantisme catholique et la spéculation chrétienne, on étudie successivement l'hermésianisme, Günther, Baader et l'école wurtembergeoise, il est facile de voir le progrès accompli en ce domaine par le modernisme germanique. Hermes est nettement hostile à la scolastique médiévale [8]. Günther critique avec sévérité, au nom de son dualisme, la théologie des Pères et des scolastiques. La spéculation

1. *T. Q.*, 1832, 119... Voir en part. 135 : « Wo wir ihn (Baader) anfassen,... überall werden wir hineingezogen *in die Totalität der Idee*, von der jeder Satz ein besonderes Moment ist... Deutlicher als auf solche Weise könnte sich sein genialer, *nur im Organismus lebender* und schaffender Geist nicht aussprechen. » — Dans la *T. Q.* ont paru plusieurs articles de Baader et de ses disciples (1833, 81...; 1834, 296...; 1835, 299..., 645...; 1836, 684...)

2. *Giess. Jahrb.*, II, 179... Voir encore *T. Q.*, 1839, 356-358.

3. *T. Q.*, 1832, « Andenken an F. Schlegel », 607....

4. *Id.*, 615; voir encore 649-650, où St. indique « dass das durch Gœthe entzündete, aber unwahre Leben in Schlegel zum wahren und göttlichen Leben sich verklärt habe ».

5. *Id.*, 611-615.

6. *Id.*, 636-646.

7. Voir encore, sur le théosophe Molitor, Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, IV, 198-205.

8. Voir surtout « Christkatholische Dogmatik » v. G. Hermes, Thl. 1, 9-50 et 50-81.

antique, avec Platon et Aristote, n'a pas compris la différence « essentielle » entre l'Esprit absolu et la Créature, entre cette dernière et la nature. Les Pères et les Scolastiques ont, en utilisant la philosophie antique, recueilli l'héritage de ses erreurs. Il n'y a donc pas accord parfait entre le contenu de leur foi et la forme scientifique qu'ils lui ont donnée, car l'instrument dont ils se servaient était défectueux. Ils n'ont pas dépassé le semi-panthéisme et se sont contentés du rapport « analogique » entre le Créateur et la Créature[1]. — Malgré sa préférence pour la mystique allemande, Baader pénètre mieux l'esprit de la spéculation chrétienne. Il est, parmi les catholiques de son temps, un des premiers qui aient étudié saint Thomas. Il ne songe pas, comme Günther, à corriger la scolastique au nom de la philosophie moderne. Il n'oppose jamais ses théories à celles de saint Thomas sur le rapport entre la nature et la grâce, la philosophie et la théologie. Son intention dernière est de concilier la scolastique traditionnelle avec la mystique allemande, saint Thomas avec Jacob Böhme. Si obscure et si imparfaite que soit cette conciliation, le but poursuivi n'en est pas moins significatif[2].

I. Avec l'école wurtembergeoise, l'étude et l'utilisation des Pères ou de la scolastique se font plus directes et plus simples. Dès 1825, Möhler retrouve chez les Pères des trois premiers siècles les formules essentielles de l'intuitionnisme romantique. A partir de ce moment, il ne cessera d'étudier les Pères et les grands scolastiques, saint Anselme en particulier. Il tentera de renouveler, à Tubingue, les études patrologiques et l'histoire de la littérature chrétienne. Staudenmaier et Kuhn accomplissent une œuvre semblable, mais dans un esprit plus systématique[3].

Quelle conception se font-ils, tout d'abord, de la philosophie antique, ultérieurement appliquée par les Pères ou les scolastiques aux problèmes principaux de la théologie chrétienne?

Kuhn et Staudenmaier la jugent en vertu des mêmes critères que la philosophie moderne. Kuhn la ramène, en ses tendances générales, aux deux erreurs qui compromettent, à son sens, la spéculation non chrétienne : l'empirisme et l'apriorisme absolus. Aristote représente le premier courant, Platon le second. C'est en fonction de ces deux philosophies qu'il définit ces extrêmes opposés. Il semble ne pas voir que le réalisme aristotélicien n'est pas exempt d'apriorisme et que l'apriorisme platonicien contient nombre d'éléments empiriques[4]. Staudenmaier retrouve aussi dans la

1. Cette critique des Pères et de la scolastique est éparse en l'œuvre de Günther. Voir en part. « Abbé Gerbet und Pater Rozaven S. J. Ein Wort über alte und neue Scholastik » (*Janusköpfe*, 1834, 213-344). Voir aussi Knoodt, *Günther*..., I, 148... Voir contre cette critique de Günther l'article d'Oischinger, *Bonner Kath. Vierteljahrschr.*, 1849, 2. Hft., 52-54, 282-284 et A. Schmid, *op. cit.*, 8-10, 21-22.

2. Voir en part. le vol. XIV des œuvres complètes de Baader. — Voir Erdmann, *Versuch einer wiss. Darstell. der Gesch. der neuern Phil.*, III. Bd., 2 Abtheil., 591-592 ; A. Schmid, *op. cit.*, 23-24, 30-37.

3. Une analyse détaillée de toute cette production dépasserait le cadre de ce travail. L'on veut simplement mettre en lumière le point de vue général auquel se placent les théologiens wurtembergeois.

4. *T. Q.*, 1832, 265-276. Kuhn donne l'avantage à l'apriorisme platonicien et ajoute (276-277) que les Pères ont eu raison de choisir Platon contre Aristote. Voir plus loin.

philosophie grecque cette polarisation excessive qu'il reproche à la pensée moderne. Voulant éviter le panthéisme, Platon verse dans le dualisme déiste. Il a le premier précisé la nature des « Idées », des vérités formelles qui constituent notre esprit. Mais il se fait une conception fausse du lien qui rattache les Idées au réel et à Dieu. Suivant l'exemple funeste d'Anaxagore, qui enseigne l'éternité du Monde, il ne s'élève pas à une théorie de la création. La Matière n'étant pas créée par Dieu et Dieu ne pouvant être conçu comme Matière, les Idées prennent, dans le système, l'aspect d'un monde à part et existant par soi dont Dieu s'empare pour l'imposer à la Matière[1]. De là une différence essentielle entre l'Idée platonicienne et l'Idée chrétienne. L'Idée platonicienne demeure transcendante et ne pénètre pas entièrement le réel. Elle est à la réalité ce que le Modèle est à sa Copie. L'Idée chrétienne est la Pensée que le Dieu vivant et personnel a des choses, Pensée qui anime les créatures et en constitue l'essence. Seul le christianisme unit Dieu au monde sans tomber dans la confusion panthéiste[2]. Ce qu'il y a précisément de plus grave dans le platonisme, c'est la facilité avec laquelle il pouvait, malgré son dualisme déiste, s'amalgamer avec le panthéisme des Éléates. Voici la forme première de cette tragique oscillation qui jettera un jour la spéculation moderne de Descartes à Spinoza et de Kant à Schelling ou Hegel. Si l'on considère, par exemple, l'Idée platonicienne de l'Un et du Multiple, il est évident que, suivant Platon, l'unité se fait : 1° par épanouissement de l'Unité primitive et confuse en Multiplicité; 2° par retour de la Multiplicité à l'Unité. L'Idée développe son contenu, se révèle, puis revient sur elle-même. L'Unité suprême est conciliation de l'Unité primitive et de la Multiplicité subséquente. Mais prenez cette Unité au sens éléate du terme, appelez-la Dieu et vous direz que le Divin se révèle à Lui-même, s'épanouit en « oppositions » multiples pour revenir ensuite à l'Unité primitive[3]. L'éléatisme est plus hostile encore à la philosophie chrétienne que le platonisme original. Il supprime l'irréductible opposition entre le Relatif et l'Absolu. Les germes de ce panthéisme se trouvent en la philosophie orientale qui absorbe l'individuel en la Substance, l'Un ou Dieu. Le panthéisme éléate est de nature « logique » et conçoit l'Être éternel comme Pensée pure ou Raison impersonnelle[4]. Le philosophe qui a transmis ces erreurs à la spéculation chrétienne et lui a légué ce platonisme agrémenté d'éléatisme et de conceptions orientales est Philon, le père de toute hérésie. Dieu, dit-il, est Celui qui est ou Ce qui est. Les Puissances divines sont les « modes » de sa souveraine activité. Elles ont leur unité dans le Logos divin qui est le Monde ou ensemble des « révélations » divines. Le Monde est ainsi Fils de Dieu ou Dieu second. Le Monde, la Nature et l'Homme font partie inté-

1. *Ph. d. Chr.*, 249-250, 82-88, 95-97 et note 1) 88-91.
2. *Id.*, 91-95; voir encore le livre sur Hegel, 57-58.
3. *Hegel*, 57-58. Staud. renvoie à son étude de la dialectique platonicienne dans un article sur Scot Erigène (*Zeitschr. f. Th.*, Freib., III. Bd., 2. Hft., 1840, 239...)
4. *Ph. d. Chr.*, 98-102; *Hegel*, 35, 36-41 sur l'acosmisme de certains Éléates, 41-49 sur la différence entre le panthéisme logique des Éléates et le théisme chrétien. Staudenmaier voit dans le panthéisme éléate une première ébauche de l'hégélianisme.

grante de la vie divine. De ce panthéisme modaliste sortiront plus tard toutes les grandes hérésies : docétisme, gnosticisme, sabellianisme, manichéisme, arianisme, sectes panthéistes du moyen âge et la mystique allemande. Cette grande tradition païenne sera enfin reprise par toute la spéculation moderne et contemporaine [1].

2. On voit ici, avec plus de précision, la différence qui sépare de Günther l'école wurtembergeoise. Günther fait peser sur la théologie chrétienne elle-même le poids des erreurs commises par la philosophie antique et l'accuse nettement de semipanthéisme. Les théologiens de Tubingue imputent aux seules hérésies la continuation directe du dualisme déiste et du monisme panthéiste qui caractérisent, à leur sens, la philosophie grecque. Ils ne songent pas à nier que les Pères et les scolastiques aient constamment utilisé Platon, Aristote et autres penseurs grecs. Mais ils cherchent à montrer que cette utilisation n'a pas compromis la spéculation chrétienne en son essence, que la théologie catholique a su conserver jusqu'en ses théories les plus hardies la fidélité à l'égard de la Tradition [2], qu'enfin elle a résolu de manière définitive le problème des rapports entre la science et la foi, le naturel et le surnaturel.

Dès 1825, Möhler ébauche cette reconstruction historique. Il insiste sur cette liberté de spéculation qui régna toujours en l'Église. Le principe unitaire du catholicisme naissant respectait l'autonomie individuelle. Les membres du Corps catholique qui avaient reçu de l'Esprit les dons intellectuels purent de tout temps développer leur foi. Leur mission spéciale fut de combattre les adversaires du christianisme. Contre les incrédules, ils montrèrent l'accord fondamental entre le christianisme et la raison; contre les hérétiques, ils ne cessèrent de définir et de défendre l'essence irréductible de la religion catholique. En l'Église vivante s'opère ainsi une admirable conciliation entre la foi et la science. Les Pères n'admettent pas la science du Divin sans révélation particulière et tiennent compte de la déchéance humaine. Mais ils ajoutent que l'homme a conservé, malgré la chute, le sens du Divin, « nostalgie » salutaire ou « pressentiment » qui le rend capable de recevoir la révélation. Ils savent reconnaître et expliquer par une révélation primitive les lueurs de vérité qui éclairent la nuit païenne. Le christianisme n'est pas seulement à leurs yeux une doctrine qui s'insinue dans les esprits par la persuasion, mais surtout une « Vie » qui s'empare de l'homme tout entier, créant en lui des pensers nouveaux. Posséder le christianisme, c'est donc posséder la Raison suprême. L'esprit du fidèle donne un revêtement scientifique aux données positives du christianisme. Il n'y a, entre l'humble croyant et le philosophe, qu'une différence « formelle ». Telle est, selon les Pères, la vraie « gnose », qui implique certitude immédiate et se rend témoignage à elle-même. Faite d'humilité et non d'orgueil, elle est de nature « organique », complète les lacunes du dogme empirique et le systématise. Elle

1. *Hegel*, 58-63. Voir surtout *Ph. d. Chr.*, 361-483 sur la doctrine de Philon et 483-743 sur les hérésies, y compris la Réforme du XVIe siècle. — Voir surtout notre ch. VIII.
2. Voir notre ch. VIII.

ne se rattache pas à un système philosophique déterminé. Si le platonisme eut en l'Église primitive tous les honneurs, les Pères n'en pratiquèrent pas moins un large éclectisme, empruntant ce qu'elle avait de meilleur à la philosophie ancienne. Des erreurs étaient inévitables et bien souvent la mystique ou le magistère durent arrêter la spéculation en son dangereux élan. Mais l'Église laissait les partis lutter en son sein, accordant à la gnose toute liberté, à condition qu'elle ne compromît point la tradition vivante. Ses symboles n'étaient-ils pas un commencement de gnose, une spéculation originelle (*Urspeculation*)? La gnose proprement dite complétait cette gnose élémentaire et tenait tête à la gnose hérétique. Aussi les Pères recommandaient-ils l'usage de la philosophie [1].

Kuhn et Staudenmaier précisent ces vues. Ils distinguent deux conceptions principales du christianisme : la conception « alexandrine » et la conception « occidentale [2] ». Elles s'accordent, malgré les divergences qui les séparent, à considérer la foi comme la mère de toute science. — Voulant opposer aux païens une philosophie chrétienne, les Alexandrins tentent de concilier le christianisme et la philosophie grecque. Tout ce qu'ils trouvent en elle de solide et de fécond, ils l'attribuent à la révélation primitive du Logos dans le monde et l'introduisent en leurs constructions. Mais le danger de cette méthode est évident. Les Alexandrins tendent à négliger l'opposition entre la nature et la grâce, la philosophie et la théologie. Ils n'établissent entre elles qu'une différence de « degré » et considèrent la foi chrétienne comme « das graduell Höchste ». Ils l'agrémentent d'éléments adventices. Ils se laissent entraîner par leur besoin d'universalisme et négligent la dogmatique positive. Mais ce n'est là qu'un danger, une tentation. Prise en son ensemble, l'école alexandrine résout avec profondeur, et dans le sens chrétien, le problème des rapports entre la science et la foi. Si elle fait une distinction légitime entre la gnose élémentaire commune à tous les croyants et la gnose spécifique, apanage d'une minorité, elle établit, au point de vue du salut, une identité foncière entre ces deux modes de connaissance religieuse et cherche un moyen terme entre le fanatisme et le mépris de la gnose [3]. Toutefois la spéculation occidentale lui est nettement supérieure. Elle insiste sur l'aspect « pratique » du christianisme. Entre elle et la pensée orientale, il y a toute la différence qui sépare un saint Paul d'un saint Jean qui, chacun en vertu de sa tendance maîtresse, interprètent librement un seul et même Évangile. Si la gnose de saint Jean est contemplative, celle de saint Paul met en évidence la portée morale du christianisme. Ce sont les deux « types » essentiels de gnose chrétienne. Leur synthèse organique constitue la gnose totale. L'Occident se tient plus près de saint Paul que de saint Jean, insiste

1. *Einheit...*, 116-145. Voir en part. 119, 122, 124, 126-127, 131-132, 137, 141-142, 145 les citations des Pères. Möhler utilise surtout les écrits de Clément d'Alexandrie. — Sur l'utilisation du platonisme par les Pères, voir encore Möhler, *T. Q.*, 1825, 670-673.
2. Kuhn, *T. Q.*, 1839, 408; Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 41-42.
3. Kuhn, *T. Q.*, 1839, 408-409, 417; *Ueb. Pr. u. M. d. spec. Th.*, 15-28; Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 238-259. Voir aussi, sur l'orthodoxie des Pères, de Clém. d'Al. et d'Origène en particulier, *Ph. d. Chr.*, 463-483.

sur l'opposition entre la nature et la grâce, ne sépare pas la vraie science de la nouvelle naissance. Mais un danger opposé au précédent menace la théologie occidentale. Elle se défie trop parfois de la spéculation, sans doute à cause des erreurs commises par la gnose orientale. Égarée par son esprit de réaction, elle demeure stationnaire. L'une va trop vite en besogne et transmue trop hardiment la foi en science, l'autre néglige de développer scientifiquement le dogme traditionnel. Mais celle-ci n'en a pas moins l'avantage, car elle a su maintenir avec énergie l'essence du christianisme. Elle s'est peu à peu enhardie, surtout avec saint Augustin qui ébauche une première solution du problème. L'œuvre sera parachevée par la gnose « germanique », par Scot Érigène. La longue période de stagnation qui a suivi saint Augustin se termine par la plus brillante des renaissances. Celle-ci se produit en Angleterre, dans le pays le plus éloigné de la Grèce et de Rome. Scot Érigène est le premier héros de la théologie germanique et son apparition subite dans l'histoire a quelque chose de miraculeux. En lui, pour la première fois, s'établit l'équilibre entre la puissance du sentiment religieux et l'universalité de l'esprit, la mystique et la spéculation, la foi et la dialectique. C'est ainsi qu'il dépasse son temps et prépare les voies à la scolastique [1].

3. Tous les théologiens wurtembergeois étudient passionnément la scolastique et la défendent contre les accusations injustifiées du XVIIIe siècle. Son but essentiel fut de montrer que le christianisme est rationnel et de penser clairement le dogme. Elle utilise la philosophie ancienne, mais de manière si neuve et si originale qu'elle en fait jaillir, sous les inspirations vivifiantes de la foi, une philosophie chrétienne indépendante et consciente d'elle-même. Quelle diversité prodigieuse et quelle richesse d'idées! Comment la réduire à une dialectique vaine ou à d'inutiles subtilités! Il est nécessaire de connaître le moyen âge et de remonter aux sources. C'est l'unique façon d'en finir avec les préjugés encore en cours. Le sens du terme de « scolastique » est universel et la scolastique médiévale n'a fait que suivre l'exemple de la pensée chrétienne antécédente, continuer son entreprise, pousser aussi loin que possible l'analyse du dogme et revêtir d'une terminologie nouvelle la tradition vivante [2].

Malgré l'action de la philosophie antique, le fond demeure chrétien. L'influence de Platon, qui s'exerce de préférence sur les mystiques,

1. Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 41-73 sur le développement de la science chretienne jusqu'au IVe s.; 74-101 sur le VIIe et le VIIIe siècles: 213, 218-237, 259-267, 274-291, 292-300. — Kuhn, *T. Q.*, 1839, 409-410, 417, 388-389, 398; *Ueb. d. Pr. u. d. M. d. sp. Th.*, 29-30, 31-32, 5, 14-15, 32-33, 36 note 1 (comparaison curieuse entre saint Augustin et Jacobi, trop timides l'un et l'autre en leur spéculation : Kuhn prolonge le parallèle, confrontant Irénée et Tertullien avec les partisans de Jacobi), 33-39, 41, 60. — Sur la question très controversee du panthéisme de *Scot Er.*, voir notre ch. VIII. Sur le theisme d'Augustin, de Denys l'Aréopagite et de Sc. Érig., voir *Giess. Jahrb.*, I, 326-327.

2. Voir surtout l'article de Mohler sur saint Anselme, *T. Q.*, 1827, 435..., 585 et 1828, 62...; *G. S.*, I, 129... Die Scholastik des Anselmus. Voir en part. *T. Q.*, 1828, 62-63 et 75; *T. Q.*, 1827, 462-463, 466; *T. Q.*, 1828, 69-70 et 130. — Drey, *Apol.*, I, 262. — Staud., *T. Q.*, 1831, 481-483; 1830, 403-404, 405-407, 407-412; *Sc. Erig.*, 367-369; *Giess. Jahrb.*, II, 301 note 1, ou Staud. montre que Hegel a compris l'importance de la scolastique. — Voir Lauchert, *op. cit.*, 107-108.

s'explique par la grandeur de son idéalisme et sa tentative d'union entre science et moralité. Celle d'Aristote, qui s'impose aux spéculatifs, doit sa puissance à la vertu organisatrice de sa dialectique et de sa méthode analytique. Ces deux systèmes représentent, en effet, les deux modes essentiels suivant lesquels se constitue la pensée humaine. Le platonisme est une philosophie de la raison intuitive qui descend des Idées aux réalités concrètes ; l'aristotélisme est une philosophie de l'entendement qui, partant de l'expérience, s'élève aux universaux. Il est facile de voir combien féconde pouvait être la fusion de ces deux influences[1]. Les théologiens wurtembergeois reprennent ici le schème de leur théorie de la connaissance. Et c'est au nom de leur conception conciliatrice qu'ils reconnaissent et condamnent aussi les erreurs de la scolastique. En utilisant Aristote, la spéculation médiévale pouvait commettre deux erreurs qu'elle n'a pas toujours évitées : donner trop d'importance à l'entendement discursif et se perdre en d'inutiles abstractions. L'Église a su protester contre ces égarements et contre l'abus d'une trop minutieuse dialectique, car la spéculation chrétienne avait pu se développer jusqu'au xiii[e] siècle sans Aristote. Il y eut même des scolastiques qui combattirent le péripatétisme. D'autres, tout en utilisant la méthode aristotélicienne, donnèrent à l'Idée une signification platonicienne. Lors de la fameuse querelle entre réalistes et nominalistes, les uns défendaient Platon, les autres Aristote. Si les Alexandrins avaient songé à concilier Platon et Aristote, l'apriorisme et l'empirisme, la querelle n'eût sans doute pas éclaté au moyen âge. Car le grand reproche qu'il faut faire à la scolastique, c'est de ne pas avoir résolu le problème et d'avoir ultérieurement abouti à des conceptions extrêmes. — La mystique contemplative pouvait aussi céder facilement aux illusions du panthéisme. Mais les mystiques chrétiens, tout en essayant d'atteindre par l'extase l'union complète de l'âme avec Dieu, savent tenir compte de la distinction fondamentale entre Dieu et le monde[2].

La spéculation et la mystique n'aboutissent donc pas fatalement au rationalisme et au panthéisme. Les erreurs de certains scolastiques ne peuvent mettre en question l'œuvre grandiose accomplie par le moyen âge. Après le morcellement de la civilisation grecque et la fausse unité réalisée par l'Empire romain, le monde chrétien-germanique a enfin résolu le grand problème, concilié l'unité et la multiplicité. La scolastique l'a résolu dans le domaine de la pensée, où elle unit l'analyse et la synthèse et fond ensemble les éléments divers légués par le passé. Elle a surtout, au moment de sa pleine floraison, équilibré la mystique et la spéculation. L'entendement ne s'oppose pas contradictoirement à l'intuition, la raison discursive au sentiment. Il n'est pas de vrai « système » qui se fonde

1. Voir A. Schmid., *Wiss. Richt...*, 78-81.
2. Möhler, *T. Q.*, 1828, 65-66 ; *Giess. Jahrb.*, I, 176-177 ; *T. Q.*, 1827, 480. — Staud. *T. Q.*, 1830, 412-418 ; *Scot Erig.*, 366-367, 371-372, 372-387, 428-433, 443-463. Sur la querelle entre réalistes et nominalistes, voir *Ph. d. Chr.*, 252-254, 254-267 et 316-340. St. propose sa solution personnelle et montre la solidité du théisme des scolastiques. — Sur l'influence aristotélicienne, voir en part. Kuhn, *T. Q.*, 1832, 303-304 (Anm. vii). — Sur Staud. et le conflit entre réalistes et nominalistes, voir Lauchert, *op. cit.*, 353.

sur l'un de ces « moments » de la vie spirituelle à l'exclusion de l'autre. Il n'est pas de scolastique sans expérience sentimentale, pas de mystique sans analyse rationnelle. Prédominance n'est pas exclusion. En la raison (*Vernunft*), en l' « Idée » viennent s'unir l'entendement et l'expérience. Elle est leur commun foyer. Le sentiment postule l'unité du réel; l'entendement exige l'analyse et la clarté. L'intelligence profonde ne refroidit pas l'enthousiasme ; l'enthousiasme de bon aloi ne rend pas l'intelligence confuse[1]. Les Scot Érigène, les Hugues de Saint-Victor et les saint Thomas en sont le vivant témoignage. C'est plus tard seulement qu'une dissociation s'est produite, amenant la ruine de la scolastique. La désunion des parties annonce le mort de l'organisme. Mais la vraie, la grande scolastique a su concilier la science et la foi, maintenir contre le « Credo quia absurdum » et le « Credo quia intelligo » le « fides quærens intellectum » et défendre, malgré quelques erreurs de spéculation pure et de terminologie, les affirmations essentielles du théisme chrétien[2].

Telle est la vision romantique de l'idéologie médiévale. Les théologiens de Tubingue se retrouvent eux-mêmes en la scolastique. Les idées émises par Drey dès 1812 reparaissent ici, développées et approfondies. La théorie möhlérienne de la vraie nature des contraires opposés, la solution donnée par Kuhn au problème de la connaissance et le mysticisme organiciste de Staudenmaier viennent ici se fondre harmonieusement. Possédés par la même intuition fondamentale, ces esprits projettent sa vive lumière sur un passé que le siècle précédent avait tenu pour définitivement périmé. La lueur est encore confuse et la méthode manque de précision. Mais ainsi commence toute féconde restauration.

4. Il est facile d'entrevoir quelle sera l'attitude de l'école wurtembergeoise à l'égard de l'école néothomiste. Si elle proteste énergiquement contre toute tendance à mépriser la scolastique et contre les préjugés qui en faussent l'interprétation, elle ne réagit pas avec moins de vigueur contre l'intransigeance du néothomisme. Elle entend continuer l'œuvre de la scolastique, mais en tenant compte des exigences de l'esprit moderne. Elle veut laisser à la philosophie plus de liberté et plus d'indépendance que ne lui en avait accordé le moyen âge. Elle veut surtout restreindre le champ des « præambula fidei » et, contre les exagérations intellectualistes de l'aristotélisme thomiste, mettre l'accent sur la connaissance immédiate, sur la foi intuitive. Loin de se modeler servilement sur la scolastique, elle songe plutôt à l'utiliser pour démontrer par un exemple historique l'excellence de sa méthode apologétique.

Ici encore, elle cherche à concilier les tendances opposées. C'est en ce sens, on l'a vu, qu'elle résout le problème fondamental des rapports entre la science et la foi. Elle le ramène à celui des rapports entre la connaissance médiate et la connaissance immédiate. Elle entend lier « organi-

1. Staud., *Sc. Erig.*, 433-443. Voir 441-442 note 1, sur Hegel et son histoire de la philosophie. Hegel a bien vu la valeur significative de l'esprit germanique.

2. *Id.*, 463-482; Drey, *Apol.*, I, 44-47; Kuhn, *T. Q.*, 1839, 389-392, 398-406, 419-420; *Ueb. Pr. u. Meth. d. sp. Th.*, 68, 70. — Voir encore Staud., *Giess. Jahrb.*, II, 411.

quement » ces deux modes de connaissance en l'unité de la conscience. Par là elle dépasse le point de vue étroitement thomiste. Elle élabore rétrospectivement une synthèse féconde entre le courant platonicien qui, représenté par saint Augustin, saint Anselme et les Victorins, insiste de préférence sur la foi immédiate et le courant aristotélicien qui, représenté par Albert le Grand, saint Thomas et Duns Scot, utilise la démonstration pour fonder la foi chrétienne[1]. Si, avec les années, elle se rapproche toujours plus du thomisme, elle n'abandonne jamais son point de vue conciliateur.

La différence entre l'école wurtembergeoise et l'école néo-scolastique apparaîtra, quelques années plus tard, lors de la controverse fameuse entre Kuhn, qui défend l'indépendance de la philosophie, et Clemens, qui tend à en faire de nouveau une « ancilla theologiæ[2] ». Ce tournoi théologique mettra en évidence la limite que l'école de Tubingue, en son utilisation de la scolastique, n'a jamais voulu dépasser.

1. Voir en part. A. Schmid, *op. cit.*, 78-79.
2. Voir, sur cette controverse, A. Schmid, *Wiss. Richt.*, 160... et Werner, *Gesch. der kath. Theol. in Deutschl.*, 639...

LIVRE DEUXIÈME

LE PROBLÈME CONFESSIONNEL

PREMIÈRE PARTIE

L'ESSENCE DU CATHOLICISME

Ainsi l'école de Tubingue, joignant son effort à celui des écoles contemporaines, essaie de renouveler l'apologétique et de maintenir contre la philosophie religieuse de l'époque, tout en lui empruntant ses moyens de reconstruction idéologique, le dogme central du salut de l'Humanité déchue par l'Église chrétienne, révélation particulière du Divin. Le vaste conflit qui met aux prises le christianisme et la civilisation « profane », unit contre l'ennemi commun le catholicisme et le protestantisme orthodoxe. Il en est un autre, plus restreint, mais non moins irréductible, qui travaille le christianisme lui-même et le divise en deux partis opposés. L'école wurtembergeoise traite avec ampleur le problème confessionnel. Elle défend avec énergie, tout en la transformant, la dogmatique catholique contre la dogmatique protestante ancienne et moderne. Si les chapitres précédents exposent une théorie de la connaissance religieuse et des rapports entre la révélation et la raison, ceux qui suivent abordent la question du salut, du péché et de la justification, de la relation vivante et positive entre la grâce et la nature. Où puiser le dogme de l'Église sur ce point? Quel est son principe de développement? C'est pour satisfaire aux exigences de l'esprit nouveau que les théologiens wurtembergeois essaient, en reprenant ces problèmes, de restaurer la notion catholique de tradition, l'histoire des dogmes et la dogmatique.

CHAPITRE VII

LA TRADITION VIVANTE

L'Église universelle, dont l'école détermine l'essence en vertu des conceptions caractéristiques de l'idéalisme contemporain, est la « donnée » primitive d'où il faut partir. Réalité d'ordre à la fois psychologique et historique, elle est antérieure au dogme lui-même. C'est d'elle, c'est de

sa Vie profonde qu'il tient toute sa vérité. L'unité dogmatique n'est que l'une des expressions de l'unité ecclésiastique réelle. L'unité nouménale est condition d'unité phénoménale. Inhérente à tout catholicisme énergique et conscient, cette affirmation contraint les théologiens wurtembergeois de substituer à la conscience religieuse individuelle d'un Schleiermacher la conscience de l'Église[1].

Mais où trouver le dogme catholique? Faut-il s'adresser à l'Écriture ou à la tradition? Et, si la tradition apparaît comme sa source essentielle, quelle idée doit-on s'en faire?

I. On ne saurait, sans une rapide orientation historique, comprendre l'interprétation admise par l'école de Tubingue. Elle se place entre le Concile de Trente et celui du Vatican. Saint Thomas répétait encore le mot de saint Augustin : « Solis canonicis scriptis debeo sine ulla recusatione consensum ». Mais les Pères de Trente, placés par le protestantisme en face d'une situation nouvelle, avaient consacré au sein de la catholicité un point de vue également nouveau. Ils avaient introduit les Apocryphes dans le canon, proclamé l'authenticité de la Vulgate, admis comme interprétation normative unique celle de l'Église dans le sens de l' « unanimis consensus patrum », installé enfin, à côté de l'Écriture, la tradition comme source de vérité divine. Et, depuis lors, les théologiens protestants ne cessaient de répéter qu'ils avaient sacrifié l'Écriture à la tradition[2].

1. Contre cette insinuation les théologiens wurtembergeois protestent énergiquement. Ils invoquent l'évolution historique de la Réforme elle-même pour justifier l'attitude et les décisions tridentines. Ils montrent aisément que, séparant la Bible de l'Église pour en faire l'unique norme de foi, la Réforme, sans prévoir au reste de telles conséquences, a livré tout d'abord l'Écriture aux interprétations individuelles, puis, après la constitution d'une intransigeante orthodoxie, exposé le christianisme aux attaques d'une critique destructive. Ses exagérations provoqueront ainsi, dès le XVIIIe siècle, les excès contraires. De ce point de vue, le plaidoyer des théologiens wurtembergeois en faveur de la tradition se confond avec la polémique contre l'intellectualisme abstrait de l' « Aufklärung » et son indifférence à l'égard de l'histoire.

Mais là n'est pas l'aspect le plus fécond et le plus original de leur théorie. Ils ne se contentent pas de défendre le principe de la tradition et sa légitimité à côté de l'Écriture. Ils renouvellent la notion même de tradition. Ils la restaurent avec les moyens que leur fournit le mysticisme romantique, se trouvant une fois de plus solidaires de la réaction schleiermachérienne contre l'ancienne orthodoxie et la dogmatique des « loci ». Staudenmaier caractérise avec justesse la transformation. La tradition n'est pas seulement la conservation de dogmes élaborés, de résultats acquis ou de décisions prises dans le passé. Elle est principe créateur et source iné-

1. Voir Loofs, *Symbolik...*, I. Bd. (*Grundriss der Theol. Wiss.*, 16. Abteil. Tub. u. Leipz. 1902), 216-217.
2. *Id.*, 208-209 et les notes.

puisable de vie nouvelle[1]. La vieille théologie se la figurait sous la forme grossière d'une « somme » déterminée de dogmes, de rites ou d'institutions transmis de Christ aux Apôtres et des Apôtres à leurs successeurs sous les auspices de l'infaillible Église[2]. C'était une conception étroitement empirique et d'ordre statique. Elle ne pouvait satisfaire l'idée moderne d'évolution vivante. Elle était, au fond, de nature analogue à celle du supranaturalisme et du rationalisme protestants qui assimilaient le christianisme à un quantum de « credenda ». A cette notion périmée, Schleiermacher opposait celle d'expérience religieuse et de conscience propre aux communautés. Sa définition renouvelait du même coup la théorie du rapport entre l'Écriture et la tradition. L'Écriture n'apparaissait plus comme unique norme de foi. Elle devenait un produit de l'Esprit de l'Église, le premier anneau de la chaîne des traditions écrites. Schleiermacher sapait ainsi, à sa base même, l'édifice du vieux protestantisme. Combien était-il alors facile aux théologiens wurtembergeois de prolonger son œuvre dans le sens catholique, d'assimiler la tradition à la conscience que l'Église, personne morale comparable au Moi humain, a de son identité fondamentale à travers les siècles et de déterminer, en fonction de cette définition, son rapport avec l'Écriture! La tradition cesse d'être un « agrégat » de traditions[3]. Elle est principe de continuité organique. Elle est une Puissance spirituelle, l'Esprit même de l'Église qui, après s'être manifesté par Christ et les Apôtres, se maintient, comme l'Esprit d'une nation ou le génie d'un peuple, de génération à génération, interprétant l'Écriture avec souplesse en vertu des nécessités immédiates. Ainsi se renouvellent soudainement les notions d'immutabilité et d'infaillibilité. Car cette Puissance spirituelle, du moment où elle se fait humaine, évolue de métamorphose en métamorphose et peut être victime de contingences et d'erreurs. Mais son essence demeure indestructible et, si l'héritage d'un passé mort devient trop encombrant, des rajeunissements sont toujours possibles.

2. Cette théorie nouvelle apparaît en germe dans l'article publié par Drey en 1812, en l'opuscule de Gratz sur la liberté de l'exégèse (1817) et dans l' « Introduction » de Drey (1819)[4]. En son livre sur l' « Unité de l'Église » Möhler développe avec ampleur, en analysant le mysticisme des Pères, les thèses de ses prédécesseurs[5].

Comment définir la tradition doctrinale? La vie spirituelle du chrétien catholique, œuvre du Saint-Esprit, s'extériorise nécessairement. La foi précède le dogme. Avant de le prêcher, Christ portait l'Évangile en sa conscience. Avant de l'annoncer, les Apôtres avaient reçu l'Esprit. De

1. « Tradition ist nicht blos Vermittlung der Resultate früherer Zeiten, sondern immer frische Quelle neuen Lebens, etwas Schöpferisches. » (Cité par C. v. Hase, *Handb. der prot. Pol. gegen die röm. kath. K.*, Leipzig 1862, 91.)

2. Comparer avec la définition de Staudenmaier celle du Concile de Trente. (Denzinger, *Enchiridion...*, 666) Voir Loofs, *op. cit.*, 196 et 209; *T. Q.*, 1826, 307-308.

3. Drey, *Apol.*, III, 66. — Möhler, *Einheit...*, 43. « Die Identität des Bewusstseyns der Kirche erfordert also keineswegs ein mechanisches Stehen desselben... »

4. Drey, art. de 1812 (voir Intr.), 16-18; Gratz, *op. cit.*, 32; Drey, *Kurze Einl.*, 156-157, 29; *T, Q.*, 1819, 20-22.

5. Möhler, *Einheit.*, 21-56. — *T. Q.*, 1823, 463...

même le fidèle ne saisira le dogme que s'il détient le principe essentiel de la vie chrétienne. Cette vie est une; de là l'unité dogmatique. A mesure qu'elles naissent, les Églises se modèlent sur les Églises apostoliques. Aucun fidèle ne s'isole des autres pour réaliser sa conception personnelle du christianisme. Veut-il déterminer la vraie doctrine, le chrétien s'adresse à l'Église entière. La question de savoir en quoi consiste l'Évangile de Christ équivaut donc à celle-ci : qu'est-ce que l'Église a de tout temps enseigné? Sans lui attribuer une vertu magique, le christianisme primitif a recours à la succession épiscopale. A l'instar des Apôtres, les évêques choisissent leurs successeurs avec le plus grand soin. La tradition est donc cet Évangile vivant et virtuellement complet que prêchèrent les Apôtres et qui devait assurer en permanence l'éducation chrétienne. Comment séparer la tradition de la vie positive et concrète de l'Église? Orale tout d'abord et écrite ensuite, elle est le Verbe de l'Esprit divin qui retentit à travers les siècles, toujours identique en son essence. On ne peut la saisir ni la comprendre hors de l'Église. Elle n'est pas une sorte de « preuve » extérieure pour la vérité de tel ou tel dogme. Elle est à elle-même sa propre vérité. Elle est preuve uniquement en ce sens qu'elle est la conscience chrétienne permanente et sert de critère infaillible pour juger et écarter toute innovation doctrinale dangereuse. Chaque fidèle doit voir intuitivement l'identité entre son christianisme et celui de l'Église. La tradition sera précisément le terme de comparaison, le lieu mystique où se fait et se constate l'harmonie entre les esprits individuels. En sa réalité hypostatique les croyants de tous les temps et de tous les pays communient et se deviennent présents les uns aux autres. Le dogme n'a de valeur que dans la mesure où il exprime cette tradition vivante, l'Esprit chrétien. Il ne peut en épuiser la richesse. Mais sa fonction propre est d'en assurer la fixation et la transmission, de mettre en évidence ce que la doctrine chrétienne a de déterminé. Il se développe en même temps, se précise et se clarifie [1].

De là cette vérité primordiale que l'Église chrétienne ne se fonde pas sur l'Écriture. L'Esprit précède et engendre la Lettre. On ne saisit la Lettre que par l'Esprit. Pour que les Écritures pussent être comprises hors de l'Église, il faudrait que l'Esprit devînt extérieur à lui-même. Telle est l'interprétation mystique de ce principe que l'Église seule explique la Bible. L'Univers et l'Histoire sont des révélations divines que l'homme ne comprendrait point s'il n'avait en lui l'Idée de Dieu. De même, les Paroles bibliques sont des révélations de l'Esprit divin qui ne peuvent être saisies que par les fidèles nés de l'Esprit. Car l'Église se fait de ses membres une très haute conception et considère chacun d'eux comme une création nouvelle [2].

Quel est donc au juste le rapport entre l'Écriture et la tradition? L'Évangile avait été depuis longtemps annoncé dans les limites et hors de

1. *Einheit*..., 21-43 et 289; *T. Q.*, 1823, 455-456.
2. *Einheit*..., 22-24.

la Palestine, avait pris déjà vie dans le cœur des croyants lorsque les Évangiles furent rédigés. Ils fixèrent ainsi l'Évangile vivant. Mais, comme ils étaient loin de l'épuiser, ils ne tardèrent pas à être complétés par les Actes des Apôtres. Ainsi tous les écrits du N. T. furent primitivement destinés à des chrétiens convaincus. Jamais on n'eut recours à la parole écrite sans avoir au préalable reçu le christianisme. Quand les hérétiques s'en référaient à l'Écriture, on les réfutait au nom de l'Évangile vivant, au nom de la tradition positive. De là ce fait que l'Église n'a rejeté aucun des écrits sacrés et n'en a jamais corrompu le texte. Les Pères invoquaient indistinctement l'Écriture et la tradition. L'Écriture ne fut donc que le premier stade de la tradition écrite. Elle fut puisée en la tradition, non la tradition en elle. Considérée isolément de la tradition, elle est lettre morte[1].

L'Écriture et la tradition se rendent ainsi de mutuels services. Sans la tradition nous n'aurions pas le sens de l'Écriture. Il y aurait, entre l'Écriture et nous, un abîme que rien ne pourrait combler. Sans la tradition nous ne sentirions aucun besoin de rechercher dans les Évangiles l'Image du Sauveur. — Mais sans l'Écriture l'Évangile vivant se serait perdu et la « conscience historique » de l'Église n'existerait pas. Le catholicisme vivrait en un vague état de rêve. La tradition écrite est la mémoire de cette Personne morale qu'est l'Église. Il n'y a, en fait, ni opposition ni parallélisme entre l'Écriture et la tradition, mais mutuelle pénétration. Pourquoi dire que la tradition est contraire à l'Écriture ou contient des éléments que ne recèle pas l'Écriture[2]?

L'on peut alors s'expliquer les triomphes de l'Église sur l'hérésie. La conscience chrétienne avait pris son élan et, avant que la diffusion des écrits sacrés eût favorisé et développé le principe des interprétations égoïstes, le christianisme s'était si fortement constitué que la Lettre ne pouvait plus vaincre l'Esprit. L'Esprit avait montré sa puissance souveraine, prouvé qu'il se passait de la Lettre sans qu'elle pût se passer de lui. Car toute langue écrite porte l'empreinte d'une nationalité. Seule la prédication vivante est à l'abri des étroitesses nationales[3].

Telle est donc, en 1825, la théorie de Möhler. Möhler en cherche les éléments essentiels dans les écrits des premiers Pères. Il utilise surtout saint Irénée et Tertullien. Saint Irénée avait indiqué qu'il faut puiser la vérité dans l'Église et demander aux Églises les plus anciennes la solution de tout litige. Il s'adresse lui-même aux principales Églises de son temps. Il ébauche ainsi l'argument de tradition et Tertullien achève son œuvre en invoquant contre les hérétiques, avec plus de précision, l'autorité de la tradition chrétienne partie des Apôtres et continuée par la succession épiscopale. Pour savoir ce que les Apôtres ont prêché, on s'adressera aux Églises qu'ils ont fondées et instruites. Tandis que saint Irénée se contente de poser en principe la fidélité des Églises apostoliques à l'enseigne-

1. *Einheit...*, 44-49.
2. *Id.*, 51-55. — *T. Q.*, 1823, 465-466, 463-464, 471-473.
3. *Einheit...*, 55-56 et Drey, *Apol.*, III, 27-28.

ment des Apôtres, Tertullien veut établir le fondement positif de cette filiation et le trouve, du point de vue mystique, en l'assistance du Saint-Esprit et, du point de vue rationnel, en l'accord des Églises sur les mêmes conceptions. Tandis qu'Irénée a recours à l'argument scripturaire et laisse de côté la tradition, Tertullien renverse l'ordre des termes. Là où vit et agit la vraie foi, là il faut chercher la véritable interprétation des Écritures. Möhler ne fait ainsi que reprendre les thèses essentielles des Pères et leur infuser une vie nouvelle. Il les modernise et les fait entrer dans le cadre de l'organicisme romantique. Il retrouve, par un effort d'intelligente sympathie, le sens de ce mysticisme constructif qui fut celui de l'Église catholique en voie de formation. Il pose inconsciemment le problème, délicat entre tous, des éléments communs à toutes les mystiques. Combien déplorable apparaît la déformation que Reithmayr a fait subir, en les publiant, aux notes manuscrites de son cours de patristique [1] !

3. Möhler fait, en 1825, abstraction de presque tous les antécédents théologiques. Il n'utilise comme source objective que les écrits des premiers Pères. Il ne pouvait, en la « Symbolique », s'accorder pareille liberté mystique. Il se heurte ici à des textes précis, aux décisions tridentines et aux interprétations de théologiens tels que Cano, Bellarmin ou Bossuet. La nécessité de réfuter les objections protestantes lui impose également certaines limites. Voici reparaître la différence qui, pour la définition de l'universalisme catholique, sépare l' « Unité de l'Église » de la « Symbolique ». Möhler s'efforce d'expliquer comment la vérité divine objective, obligée d'utiliser la subjectivité humaine comme intermédiaire, peut se maintenir et ne pas être entièrement défigurée. Il invoque ici encore l'Esprit saint, réalité d'ordre hypostatique qui dirige l'Église et qui, en son union mystérieuse avec l'esprit humain, devient un « sens » (*Sinn*, *Tact*) chrétien spécifique, un « sentiment » qui ne trompe pas (*ein tiefes, sicher führendes Gefühl*). La fidélité spontanée à la succession apostolique, l'éducation donnée par l'Église à ses membres et l'action permanente du Principe vital qui l'anime constituent cet instinct supérieur qui seul peut la guider dans l'interprétation des Écritures, puisqu'il est identique à l'Esprit qui les a inspirées. Cette conscience de l'Église, l'intelligence particulière qu'elle a de l'Écriture, la Parole qui éveille l'Image divine dans le cœur des fidèles, voilà la tradition au sens « subjectif » du terme. Au sens « objectif », elle est la foi de l'Église telle qu'elle est contenue dans les témoignages historiques externes et le critère de l'explication biblique. L'aspect extérieur de la tradition est ici plus accusé que dans la théorie de 1825 [2].

Mais ce qu'il y a de plus significatif, en ce chapitre de la « Symbolique », c'est la comparaison à laquelle Möhler a recours pour illustrer son interprétation. Il veut voir ici, selon sa coutume, l'application d'une

1. Voir les citations des Pères, *Einheit*, 24-25, 27, 31-32, 36, 43-44, 46, 49-50. — Voir Turmel, *Histoire de la Théologie positive*, 2e éd., I., 199-205. — Voir surtout *Einheit*, 260-264, sur le terme de « παράδοσις » et en part. 262.
2. *Symb.* (I), 268-272 et (IV), 358-362.

loi de la vie universelle[1]. Tout peuple se présente avec des caractères très particuliers qui le mettent à part des autres nations et se retrouvent en toutes les manifestations de son activité. C'est le « génie », l'esprit directeur de ce peuple, le vivant héritage des ancêtres, sa vraie tradition. Les peuples de l'antiquité ont divinisé ce génie national. C'est une sorte d'élan vital qui s'affirme par la lutte contre les puissances hostiles, rattache incessamment le passé au présent et permet d'entrevoir prophétiquement l'avenir. Si ce lien traditionnel se rompt, c'est que le peuple est près de sa ruine. Son dieu est mort; son principe d'évolution organique est détruit. Möhler invoque, pour symboliser la tradition ecclésiastique, la notion de « conscience sociale », si caractéristique du romantisme. Il l'interprète dans le sens même où les écrivains de son temps entendent la tradition politique. Il va jusqu'à admettre une tradition de même nature pour chaque confession chrétienne. N'y a-t-il pas un « esprit » luthérien qui est l'âme du luthéranisme et son principe d'évolution? Toutefois l'analogie n'est pas absolue. Il y a une différence essentielle entre la tradition de l'Église catholique et celles des peuples ou des confessions. Celui qui fonda l'Église universelle était l'Homme-Dieu. Le courant de vie qui procède de Lui participe à la fois du Divin et de l'Humain[2]. Möhler, à l'instar de Drey, superpose à son explication analogique naturelle le supranaturalisme inhérent au catholicisme.

Il traite de ce point de vue, avec plus de précision qu'en 1825, le rapport entre l'Écriture et la tradition. Elles sont identiques d' « essence » et différentes de « forme ». Au cours des luttes contre l'hérésie, le seul appel à l'Écriture eût été insuffisant. Ici se fait jour cette idée capitale que le catholicisme se défend contre toute exagération, tient le juste milieu et se meut, comme la vie elle-même, entre les contraires. Or les hérésies les plus opposées invoquent l'Écriture avec une égale énergie. L'Église ne se placera donc pas sur ce terrain. Elle n'est pas un « magasin d'antiquités ». Elle unit intimement Écriture et tradition. Son immuable foi est norme infaillible d'explication biblique. Elle ne compte pas, pour les besoins de sa défense, sur les résultats d'une exégèse compliquée et toujours en voie de transformation. Elle sait à quelles erreurs s'exposent ceux qui séparent l'Écriture de la tradition. Elle affirme entre elles une identité fondamentale[3]. — Leur différence tient aux fins mêmes de l'Église, à cette loi universelle qui oblige le Divin à se maintenir et à se propager au moyen d'organes humains. Reçu par des esprits humains, l'Évangile sera conservé et reproduit par des moyens humains. Cette loi s'applique déjà aux récits évangéliques. Mais elle se manifeste avec plus d'évidence encore aux temps apostoliques, à l'époque féconde des premières controverses où il devint nécessaire de revêtir la Vérité chrétienne d'une terminologie savante et subtile. Les hommes analysent la Parole divine. Ils doivent,

1. *Symb.* (I), 272 et (IV), 362.
2. *Symb.* (I), 272-274 et (IV), 362-364.
3. *Symb.* (I), 274-280; (IV), 364-373. Voir Drey, *Apol.*, III, 26-27, 50; Möhler, *G. Schr.*, II, 175; *N. Unt.*, 463-466.

pour s'assimiler l'aliment qui leur est offert, le recréer et le reconstruire. Si l'essence de la Parole demeure identique à elle-même, ses formes d'expression subissent d'incessantes métamorphoses. L'Église emprunte aux systèmes adverses leur propre idéologie. De là ce fait que la différence formelle entre l'Écriture et la dogmatique de l'Église va toujours en s'accusant. D'autre part, l'Écriture est développée, élucidée ; toutes ses virtualités se réalisent successivement. Comment critiquerait-on cet aspect humain de l'évolution doctrinale? Ne s'explique-t-il pas, en dernière analyse, par l'humanité de Christ? Pour triompher de l'hérésie et affirmer énergiquement son existence, le dogme est parfois obligé de prendre des formes plus nettes et de se contracter avec violence. Séparez de l'Église l'Écriture et vous admettez le chaos d'opinions qui s'est formé autour d'elle. La grande pensée du catholicisme fut, au contraire, que l'Écriture devait avoir un sens à la fois universel et déterminé qu'il fallait à tout prix maintenir au cours des siècles. L'Église n'ignore pas que la tradition contient des éléments doctrinaux qui ne sont pas et ne peuvent être en l'Écriture. Parmi eux se trouvent précisément le canon et le dogme de l'inspiration des Écritures [1].

Ainsi Möhler, sans abandonner le supranaturalisme catholique, cherche à donner à l'évolution dogmatique un aspect plus naturel et plus vivant. Au fond, sa conception n'a guère changé. Le principe de la tradition est toujours la conscience de l'Église, conscience d'une réalité sociale qui se maintient, comme celle du Moi, par son mouvement même et l'élan de son activité [2]. C'est cette idée qui sépare nettement l'interprétation möhlérienne de celle qu'avaient élaborée le Concile de Trente et la théologie catholique postérieure [3]. Les arguments essentiels invoqués par Melchior Cano, Bellarmin et Bossuet sont repris par Möhler et les théologiens de Tubingue. De part et d'autre, en général, on cherche à montrer : 1° que l'Écriture n'est pas absolument nécessaire, que la tradition peut se passer d'elle sans qu'elle puisse à son tour se passer de la tradition ; 2° que l'Écriture est en soi insuffisante, ne nous renseigne directement ni sur le canon ni sur le sens véritable de ses propres textes, ne nous donne pas la Parole divine intégrale et que les hérétiques, du moment où ils se plaçaient toujours sur le terrain scripturaire, ne pouvaient être réfutés par l'Église qu'au nom de sa propre et infaillible autorité [4]. Mais la similitude des arguments principaux ne peut voiler la divergence profonde des méthodes. Melchior Cano et Bellarmin, pour démontrer qu'il existe de tout temps des traditions apostoliques étrangères à l'Écriture, entrent

1. *Symb.* (I), 280-284 ; (IV), 373-382. La différence formelle entre l'Écriture et la tradition a été développée dans la 4e édition, à cause de la controverse avec les théologiens protestants. — Voir Drey, *Apol.*, III, 29-32.

2. Staudenmaier, *Das Wesen der kath. K.* (1845), 43.

3. Il faut remarquer que Mohler, dans la *Symbolique*, revient constamment à Irénée et à Tertullien. Voir en part. (IV), note 1, 359-360 où Mohler rattache nettement à Irénée sa notion de « sens » chrétien. Cette note ne se trouve pas en la 1re édition. — Voir encore *T. Q.*, 1838, 579-600, sur la règle de Vincent de Lérins.

4. Voir Turmel, *op. cit.*, II, 1-25 et 45-59 ; Drey, *Apol.*, III, 33-38, 50, 38-41, 61...

dans le détail et accumulent les textes. Ils veulent établir, par une méthode plus empirique que rigoureuse, la réalité de « traditions », de dogmes ou de rites qui constituent, pour employer un vocable cher aux théologiens wurtembergeois, un « agrégat » sans vie. Leur argumentation, dirigée contre les protestants, souffre de la même erreur fondamentale. Si les protestants séparent l'Écriture de la tradition, Cano et Bellarmin séparent la tradition ou « les traditions » de l'Écriture. L'interprétation möhlérienne simplifie le problème en spiritualisant la tradition. La conscience de l'Église engendre, au cours des siècles, non seulement l'Écriture sainte, premier anneau de la chaîne des traditions écrites, mais encore la littérature chrétienne totale. Celle-ci, en son ensemble, et y compris l'Écriture, les symboles, les décisions conciliaires et les interprétations théologiques, est manifestation phénoménale de ce Noumène qu'est l'Esprit divin. Entre l'Écriture et la tradition il y a, comme entre l'Humain et le Divin, rapport de réciprocité et de collaboration. En 1825, le principe est présenté sous sa forme purement idéologique, optimiste et incompatible avec l'idée d'abus et de réformes. Dans la « Symbolique », il est atténué par la notion de contingence humaine. Quand le Concile de Trente parle du « sens » que détient l'Église et Möhler de ce « sens » ou tact qui la dirige, il est facile de mesurer toute la différence qui sépare les deux conceptions[1]. La conception bellarminienne de l'Église considérée comme « Judex controversiarum » se trouve singulièrement élargie[2]. Contre Jurieu accusant le dogme catholique d'avoir varié, Bossuet défend l'immutabilité de la foi. Tout ce qu'il accorde à son adversaire, pour assouplir son argumentation, c'est un progrès dogmatique d'ordre purement extérieur et verbal[3]. A cette idée très élémentaire Möhler oppose, bien avant Newman[4], celle du développement nécessaire et de la vie du dogme. Il ne songe certes pas à confier une valeur absolue à la notion d'évolution dogmatique. Le dogme est dès l'origine « virtuellement » complet. L'évolution historique n'ajoute rien à son essence. Mais ce sont précisément ses virtualités qui doivent successivement se développer. Tandis que l'ancienne théologie entasse preuves, témoignages et démonstrations, Möhler cherche à saisir l'infaillibilité de l'Église « en son mouvement ». Restait seulement à appliquer ces vues fécondes à l'histoire des dogmes[5].

Ce renouvellement de la notion de tradition dogmatique s'explique en dernière analyse par la théorie de la révélation et de l'inspiration élaborée à Tubingue [6]. L'Écriture n'est pas seule inspirée. L'Église l'est aussi et c'est d'elle que l'Écriture tient son inspiration propre. Ainsi se trouve réfuté le dogme protestant de l'inspiration scripturaire. La tradition et

1. *Symb.* (IV), note 1, 361. (Voir aussi (I), note 1, 271).
2. Turmel, *op. cit.*, II, 45-54.
3. *Id.*, 54-59.
4. *Id.*, 59-60. Turmel fait de Newman, bien à tort, l'initiateur en cette matière. Voir aussi, sur la vraie conception de l'histoire des dogmes, Hefele, *T. Q.*, 1838, 515-519 où la théorie évolutive de l'école wurtembergeoise est très nettement exposée.
5. Voir ch. VIII.
6. Voir Drey, *Apol.*, III, 51-60 et Kuhn, *Giess Jahrb.*, I, 160-163.

l'Écriture manifestent au même titre cette collaboration primordiale entre le Divin et l'Humain qui rend compte de toute contingence inéluctable. La méthode à suivre en exégèse et en histoire va nous en montrer, une fois de plus, la réalité souveraine.

II. L'exégèse est à l'histoire ce que l'Écriture est à la Tradition. Ici se confirme et se précise la réaction de la théologie romantique contre l'importance excessive que celle du XVIIIe siècle accordait à l'exégèse au détriment de l'histoire.

1. Möhler développe en 1825 les idées de Gratz. C'est la tradition elle-même qui a constitué l'exégèse primitive. Si le christianisme avait tiré toute sa vertu de l'herméneutique, il n'eût point maintenu ses positions. L'exégèse ne s'est formée que par la lutte contre l'hérésie qui en faisait un abus. On a ici encore l'application d'une loi universelle : la vie précède les règles. Séparez l'exégèse de la tradition, et vous aboutissez à l'interprétation purement allégorique et mystique ou à la pure philologie. L'herméneutique est semblable à la logique; elle n'a pas de valeur heuristique propre. Elle nous livre seulement un « agrégat » de faits, d'opinions et d'enseignements. Où trouver un principe d'unité organique, sinon dans la tradition vivante? Privé de cette lumière, le protestantisme passe sans transition de l'orthodoxie, qui accepte tout sans aucune critique, au rationalisme qui dépouille la religion chrétienne de ses éléments positifs [1].

Ici reparaît, sous une forme élargie, un des principaux arguments invoqués par la théologie catholique contre la conception protestante de l'exégèse : l'obscurité inhérente à l'Écriture. Möhler cite en exemple l'interprétation allégorique et mystique de l'Écriture par les Pères. Il y voit un des phénomènes les plus singuliers de l'histoire primitive. Elle fut, en apparence du moins, préparée par celle d'Homère, d'Hésiode, de la mythologie grecque et de l'Ancien Testament. Mais de tels modèles, pense Möhler, auraient dû empêcher les chrétiens de s'y livrer et il faut recourir à une autre explication. Elle n'est autre chose qu'un inconscient aveu. Sur nombre de points l'Écriture demeurait obscure et son autorité dépendait avant tout, non de sa clarté, mais de sa vertu pratique et de l'éducation ecclésiastique. En l'Église primitive, on vénère l'Écriture sans lui attribuer un contenu absolument divin. Origène voit fort bien l'insigne utilité des obscurités scripturaires. Elles contraignent les esprits à ne pas se contenter de la lettre et à la dépasser pour atteindre la signification vivante et profonde des textes. Les premiers chrétiens n'avaient pas la naïveté de compter sur l'exégèse pour pratiquer l'Évangile. Les points essentiels demeuraient en pleine clarté et constituaient la tradition écrite non sur le papier, mais en l'esprit même de l'exégète chrétien. C'est pourquoi la doctrine s'est maintenue malgré les bizarreries et les erreurs de l'interprétation allégorique et mystique. Celle-ci a sauvé le dogme. Car la vérité évangélique reste vérité indépendamment de toute démonstration.

1. *Einheit*..., 79-83. — Voir aussi *T. Q.*, 1823, 465-466. Comp. avec Kuhn, *Giess. Jahrb.*, I, 159 et note 1.

Qu'importent les preuves, pourvu qu'elles nous conduisent à la vérité ! Malgré l'insuffisance de leur exégèse, les Pères ont assuré la continuation de la tradition. Car ils étaient guidés par l'Esprit de l'Église, non par des règles d'herméneutique [1].

L'interprétation savante de l'Écriture est donc inséparable de celle de l'Église. Dans la « Symbolique », Möhler précise la différence qui les sépare. L'interprétation pratique de l'Église n'a pas à s'inquiéter des détails qui préoccupent l'exégète. Elle ne concerne que la « foi » et les « mœurs ». Elle n'est pas non plus obligée de se conformer aux règles de la critique historique et grammaticale. Sa norme unique est l'Esprit vivant. Les premiers synodes œcuméniques ne songèrent même pas à illustrer de passages bibliques leurs décisions. Seul le dogme est infaillible, non les preuves scripturaires. L'Église irait à sa ruine, si elle se livrait aux contingences et aux surprises de la recherche scientifique. Car le contenu essentiel de l'Écriture lui est éternellement présent. Il est sa vie, son âme, son tout. — Mais la réciproque n'est point vraie. L'exégèse n'est pas « absolument » indépendante de la tradition. Sa dépendance n'implique toutefois ni contrainte ni esclavage. Il faut revenir au grand principe de la liberté-obéissance et rejeter cette liberté qui ne se sait pas s'imposer des limites. Quand il se conforme à la tradition, l'exégète ne se soumet pas à une autorité purement extérieure et juridique, mais à un principe de vie interne qui lui est supérieur. La liberté exégétique du protestantisme produit un chaos d'interprétations individuelles. La liberté relative du catholicisme concilie l'unité et la diversité. Entre l'autorité de l'Église et la liberté de l'exégète il doit y avoir « opposition vivante » et non « contradiction ». L'exégète n'est du reste lié à la tradition que sur les questions de foi et de morale. Un vaste champ demeure ouvert à sa recherche. Il peut y faire valoir tout son talent et toute son érudition [2].

Le Concile de Trente semble limiter plus rigoureusement la liberté exégétique. Il lui impose, comme norme, « l'unanimis consensus patrum ». De là ce préjugé que le catholicisme a, depuis des siècles, une exégèse intangible et absolument sacrée. On le croit incapable de faire progresser l'intelligence des Écritures. Mais l'accord qui régnait entre les Pères ne les empêchait pas d'émettre les « opinions » les plus diverses. Chacun d'eux manifeste ses tendances particulières en analysant la vérité fondamentale et met en œuvre ses capacités. Jamais la liberté individuelle n'impose à l'Église des conclusions spéciales. Saint Augustin, malgré tout son prestige, n'a pu faire accepter comme dogme sa conception du péché originel et de la grâce. L'autorité des Pères n'émane pas de leur personne, mais de l'Église. Leur unanimité se confond avec la tradition vivante

1. *Einheit...*, 281-292 (Zusatz VII) Voir en part. 290 : « Wir bedürfen einer Brücke, um über das Wasser zum Festland zu gelangen, die Beweise sind eine solche ; sind wir aber nur einmal angelangt bei der Wahrheit,... so liegt an der Beschaffenheit der Beweise nicht so viel. »

2. *Symb.* (I), 284-288 ; (IV), 382-386. Voir encore *Einheit...*, 288-289 et Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 409-411.

elle-même. Une exégèse digne de ce nom est donc possible en l'Église catholique. Car, pense Möhler, le respect de la tradition s'accorde parfaitement avec les exigences de la critique historique et grammaticale [1].

2. Cette exégèse est non seulement possible, mais indispensable. La foi catholique veut être, aujourd'hui surtout, accompagnée de science solide. L'Église n'a rien à craindre de la critique [2]. En ces dernières années, remarque Möhler, l'exégèse catholique s'est montrée singulièrement pauvre. C'est un devoir pour les théologiens de la restaurer et de parcourir avec hardiesse ce champ d'études abandonné. Pareille exigence répond tout d'abord au besoin profond qu'a le clergé de connaître les Écritures pour les expliquer au peuple [3]. Dès 1819, Drey traçait un programme complet d'études exégétiques. L'organicisme romantique lui fournit, ici encore, ses formules rénovatrices. Drey considère l'exégèse comme une discipline « naturelle », commune aux sciences diverses qui ont des documents écrits à leur base. L'essentiel est de ne pas séparer l'exégèse de l'histoire. On aboutira ainsi à une « théologie biblique » réellement systématique. Elle nous donnera la vision objective et complète de ce que contiennent les écrits sacrés. L'exégète retracera l'histoire de chaque document et de son auteur, tiendra compte de son caractère particulier et des conditions diverses qui ont présidé à la rédaction de son œuvre. Il mettra en relief les idées ou affirmations communes à tous les écrivains bibliques, mais sans négliger leurs aspects individuels. Il conciliera l'analyse et la synthèse. Il étudiera enfin, pour satisfaire aux exigences particulières de sa science, la valeur de ces documents. Il n'oubliera point que l'authenticité ou l'intégrité d'un écrit ne furent jamais conditions absolues de canonisation, que l'Église en consacre uniquement le « contenu » et l' « esprit », que toute canonicité est d'ordre interne. Ces réserves n'empêcheront pas l'herméneutique d'être rigoureuse et sa rigueur se conciliera avec une exégèse vivante, toujours en contact avec les réalités historiques. Ce labeur exégétique aura pour fin suprême l'intelligence du « Tout » (*das Verständniss des Ganzen*). Il sera une véritable reconstruction, non une simple accumulation de matériaux. Il atteindra non la « lettre » de l'Écriture, mais son « esprit », l'esprit qui, aux heures d'inspiration, s'empare de l'écrivain sacré. Pour l'exégète qui n'a point cette intelligence supérieure, la Bible reste un livre muet. Si l'on veut bien interpréter l'Écriture, il faut être « inspiré » soi-même [4].

Ce programme, l'école wurtembergeoise l'a honnêtement réalisé suivant

1. *Symb.* (I), 288-295 et (IV), 386-394. Voir en part. (I), note 1, 292-294 et (IV), note 1, 391-392 sur le cardinal Cajetan et Melchior Cano.

2. Kuhn, *Giess. Jahrb.*, I, 172. Voir 163-172 l'éloge de R. Simon. — Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 268-270.

3. *T. Q.*, 1830, 698-699. Voir aussi le ch. XIV sur la nécessité d'expliquer la Bible aux fidèles.

4. *Kurze Einl.*, 42-44, 29, 79, 80-83, 84, 87-99, 100-109, 116. Voir *T. Q.*, 1823, 470-474 et Mohler, *T. Q.*, 1831, 496-498, sur les qualités de l'exegète : 1° esprit chretien ; 2° puissance de l'intelligence organisatrice ; 3° exactitude philologique et liberte d'esprit scientifique. — Kuhn, *Giess. Jahrb.*, II, 239-240.

les nécessités de sa polémique contre le protestantisme et les systèmes contemporains. Elle a tenu compte, pour l'étude de l'Ancien Testament, des progrès réalisés par la critique moderne [1]. Elle a défendu, contre Strauss en particulier, la valeur historique des Évangiles [2]. Elle a surtout, avec Möhler, cherché à interpréter saint Paul dans le sens du dogme catholique de la justification. C'est là, de toutes ses tentatives exégétiques, la plus intéressante et la plus originale. On aura plus loin à y revenir [3].

III. En vertu même de leur conception de la tradition, les théologiens wurtembergeois accordent à l'histoire ecclésiastique une importance de premier ordre. La tradition est l'Église en son mouvement, le courant vital qui la porte à travers les siècles. L'histoire seule peut donc, au point de vue scientifique, l'appréhender directement en son organique complexité. Ce sens de l'histoire caractérise la mentalité romantique et son esprit de réaction violente contre l'idéalisme de l' « Aufklärung ». Le protestantisme se contente de placer l'Évangile sous sa forme purement scripturaire en face de l'esprit humain et de montrer qu'il en satisfait les plus profondes aspirations. Or le christianisme est essentiellement révélation de l'Idée du « Royaume de Dieu ». Une « Idée » ne se réalise intégralement que par l'histoire. S'il est vrai que les revêtements historiques de l'Idée religieuse sont toujours temporaires et déterminés, si la raison a pour mission de la dégager de ses manifestations contingentes, cette œuvre n'en est pas moins l'apanage de la seule élite intellectuelle. En fait, le maintien de la tradition et la réalisation de l'Idée s'accomplissent historiquement [4].

1. La revue wurtembergeoise, dès ses débuts, suit avec intérêt le mouvement d'études historiques qui se produit au sein du protestantisme. Elle ne cache pas son admiration pour Neander [5]. En 1819, Drey ébauche un vaste programme. L'histoire chrétienne a ses caractères propres. Mais, du moment où l'Esprit chrétien a eu sans cesse à lutter contre l'Esprit du monde, on ne peut le saisir qu'en ce conflit. Il faudra donc tenir compte de l'histoire profane en ses rapports avec l'histoire chrétienne. Celle-ci nous met en présence d'un « système » achevé d'Idées religieuses et d'une société qui les réalise. De là 1° l'histoire des dogmes et de l'idéologie chrétienne; 2° l'histoire de l'Église et de ses institutions. Seule la réflexion sépare ces deux aspects de l'histoire chrétienne. Ils sont, en fait, indissolublement liés. — On devra consulter toutes les sources. La patrologie et la synodique ont autant de valeur que l'exégèse. — Quant à la méthode,

1. Voir en part. Schanz, *T. Q.*, 1898, 9.
2. Voir en part. Kuhn, *Leben Jesu* et l'article de Kuhn, *T. Q.*, 1838, 566... Voir encore *Giess. Jahrb.*, VII, 1...
3. Voir en part. la *Symbolique*, les *Nouvelles Recherches* et notre ch. IX. — Voir encore Kuhn, *Giess. Jahrb.*, V, 3... « Genetische Entwicklung des Paulinischen Lehrtypus ». — Voir enfin les nombreux articles de la *T. Q.*, sur les Épîtres, en part. celui de Möhler, *T. Q.*, 1831, 496..., sur le Commentaire de l'Ép. aux Rom. par Tholuck.
4. *T. Q.*, 1823, 457 et 458 : « Alle Ideen... werden nur offenbar und wirklich in der Geschichte. » Voir encore *T. Q.*, 1819, 398 : « Das Christenthum hat sein Lebensprinzip in seiner Geschichte. »
5. *T. Q.*, 1822, 727-734 et 1825, 99-101.

elle sera « organique ». Car l'histoire chrétienne constitue un Tout. On ne peut se contenter d'en étudier des fragments isolés. Une méthode empirique et purement analytique ne saurait suffire. L'histoire n'est pas une chronique. Le véritable pragmatisme se confond avec la notion de tradition vivante et d'unité positive. Un vaste labeur sera toutefois nécessaire pour amener l'histoire ecclésiastique à ce point de perfection synthétique. Pendant plusieurs siècles, en effet, le protestantisme a sacrifié l'histoire à l'exégèse et les catholiques, de leur côté, se sont contentés d'amasser des matériaux sans les critiquer ni les organiser [1].

Ce programme sera réalisé par Möhler. Il avait reçu l'ordination le 18 septembre 1819 et avait été, en 1822, proposé par la faculté comme professeur d'histoire ecclésiastique. Il fut décidé qu'avant son entrée en fonctions il ferait un voyage d'études à travers les universités allemandes [2].

L'itinéraire à suivre passait par Wurzbourg, Bamberg, Iéna, Leipzig, Halle, Gœttingue, Berlin, Breslau, Prague, Vienne, Landshut et Munich [3]. Cette simple énumération met en évidence l'intérêt de cette tournée. De Tubingue à Berlin, Möhler verra aux prises toutes les tendances qui, vers 1820, étaient en conflit dans la théologie protestante. De Berlin à Tubingue, il constatera la décadence et aussi l'essor naissant des universités catholiques. De là son désir ardent de hausser la théologie de sa confession au niveau de la science protestante. Son attention se portera de préférence sur les historiens, sur Planck à Gœttingue et Neander à Berlin. Ces deux esprits représentaient exactement, dans le domaine de l'histoire ecclésiastique, la différence qui séparait l'ancienne méthode de la nouvelle.

On appelait « pragmatique » celle que suivaient Planck et son collègue Spittler [4]. Ils s'inspiraient des principes essentiels de l' « Aufklärung ». Spittler ne croyait point à une finalité interne de l'histoire chrétienne. Il faisait de la Providence une sorte de « deus ex machina » qui, pour tirer les hommes de leur misère, envoie de temps à autre les héros religieux dans le monde et relève l'humanité par une série d'interventions extérieures. Pas de Providence immanente, pas de nisus profond soulevant le christianisme pour l'amener à son plein épanouissement. Malgré son impartialité et l'exactitude qu'il met à étudier ses sources, Planck n'est guère plus pénétrant. Il explique les événements par des causes extérieures ou des mobiles personnels. Il n'a pas le sens des genèses progressives, des germinations sourdes, des tendances maîtresses qui gouvernent une période. Le subjectivisme étroit de l' « Aufklärung » tend à isoler l'individu de l'histoire, à faire tout dépendre de ses volontés arbitraires. Il ne peut sympathiser avec toutes les manifestations historiques. Planck ne comprend ni la Papauté, ni la mystique, ni la scolastique [5].

Une méthode infiniment plus féconde s'affirmait dans les œuvres de

1. *Kurze Einl.*, 118, 119-121, 127-128, 136-140, 143-148.

2. Voir notre Introduction; Knöpfler, *op. cit.*, 23-24, 28-30; Monastier, *Mohler...*, 14; *T. Q.*, 1838, 578.

3. Knöpfler, *op. cit.*, 30.

4. Leurs ouvrages essentiels se placent entre 1781 et 1809.

5. Voir Pfleiderer, *op. cit.*, 346-348.

Neander. Il avait trente-quatre ans lorsque Möhler le vit à Berlin. Son labeur était alors en plein élan et, de 1812 à 1822, il avait publié quatre ouvrages de premier ordre[1]. Amené au christianisme, en 1806, par les « Discours » de Schleiermacher, il avait passé par la théosophie romantique. Il devait encore au théologien protestant les lignes maîtresses de sa conception de l'histoire. Mais il complétait son maître par une fidélité plus stricte à l'égard du christianisme positif. Les méthodes de l' « Aufklärung » répugnaient à son esprit. Il attribuait la renaissance de la théologie moderne à une vision nouvelle de la « Vie » religieuse. Il comparait celle-ci à une sorte de courant ininterrompu qu'il faut remonter jusqu'aux premiers siècles. Il voulait unir la science et la vie et comprendre le christianisme par sympathie. Il définissait l'esprit nouveau : « ein neues Streben, das Individuelle geschichtlicher Erscheinungen gründlich und tief zu erfassen[2] ». Il exprimait ainsi, avec un rare bonheur, la tendance dominatrice de l'organicisme romantique qui applique avec enthousiasme aux corps sociaux, puis aux événements, aux grandes périodes et aux personnages de l'histoire le concept d'individualité, d'irréductible vivant. Cette méthode impliquait le respect absolu de toute spécificité. Les héros de l'histoire chrétienne prenaient ici toute leur valeur représentative, apparaissaient comme « types » qui reflètent la vie totale d'une époque. La monographie devenait un moyen fécond de reconstruction historique. Le passé chrétien s'épanouissait aux yeux de l'historien en son infinie variété. On ne l'introduisait plus de force en un cadre étriqué. Organisme complet, le christianisme était conçu comme capable de satisfaire tous les besoins constitutifs de la nature humaine. La méthode de Neander est le modèle qu'imitera Möhler en ses grandes monographies[3].

Möhler suivit tout d'abord, à Gœttingue, les cours de Planck. Il admire son érudition, son art de choisir les détails et d'ordonner les faits. Mais quel n'est pas, à Berlin, son enthousiasme! Il voudrait rester six mois dans une Université où se pénètrent si intimement la vie et la science! Que vaut Planck à côté de Neander! Planck se joue à la surface, Neander atteint les profondeurs de l'histoire chrétienne! Ses cours sont une révélation pour Möhler. Il ne se contente pas de les suivre; il entre en relations avec Neander et les entretiens portent sur les projets de travaux de Möhler. Cette rencontre devait bientôt porter ses fruits[4].

L'influence exercée par Neander sur le jeune Möhler se manifeste

1. *Ueber den Kaiser Julianus u. s. Zeitalter...*, Leipz. 1812; *Der heil. Bernhard u. s. Zeitalter*, Berl., 1813; *Genetische Entw. der vornehmsten gnost. Syst.*, Berl. 1818; *Der heilige Chrysostomos u. die Kirche, bes. des Orients in dessen Zeitalter...*, Berl. 1822.

2. Voir la préface de la 2e éd. du *Saint Bernard* (citée par Pfleiderer, *op. cit.*, 348). — Voir encore F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne...*, Paris, 1873, t. II, 239-240 et 243. — Neander a suivi à Gœttingue les cours de Planck; voir Lichtenberger, *op. cit.*, 243.

3. Voir Pfleiderer, *op. cit.*, 347-350. — Voir en part. l'ouvrage de Neander sur saint Bernard, qui est l'exemple le plus parfait du genre.

4. Knöpfler, *op. cit.*, 31-35. — Friedrich, *op. cit.*, 3. — Voir W. Gams, *op. cit.*, 60... les lettres écrites par Möhler pendant son voyage. — Voir encore A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 323-324.

avec une évidence parfaite en un article sur le « Chrysostome[1] ». Möhler insiste sur la nouveauté de la méthode suivie par le théologien protestant. Elle dépasse tout d'abord le point de vue de la vieille polémique qui, pour mettre en lumière la nécessité et la fécondité de la Réforme, jetait le dévolu de sa critique sur l'histoire ecclésiastique à partir du IVe siècle. Elle dépasse surtout la méthode de l' « Aufklärung ». Le XVIIIe siècle avait vu, sans doute, la fin des luttes confessionnelles et l'avènement d'une impartialité historique inconnue auparavant. Mais les historiens de ce temps appliquent aux dogmes et aux institutions de l'Église un critère qu'ils empruntent au rationalisme contemporain. Il leur manque le sens du passé et la sympathie pour l'Église en devenir[2]. Neander rompt avec de telles habitudes. Possédé lui-même par le christianisme vivant, il le retrouve partout où il se manifeste, dans le monachisme en particulier. Möhler saisit admirablement toute la portée heuristique de la méthode romantique[3]. L'ouvrage de Neander est pour lui un modèle du genre. Voilà comment il faut étudier un Père de l'Église! Neander fait vivre Chrysostome devant nos yeux, laisse de côté les détails biographiques extérieurs, abandonne la manie bénédictine d'accumuler les détails. Il fait de son héros le représentant d'une époque entière. Et, libéré de tout préjugé, il nous montre Chrysostome et son temps tels qu'ils sont objectivement[4].

2. C'est aux origines de l'Église, c'est au christianisme des trois premiers siècles que, sur le conseil de Neander sans doute, Möhler revient tout d'abord. Il retrouve, en cette littérature primitive, les éléments essentiels d'une conception renouvelée de la tradition[5]. Mais, après la publication de son livre, un problème délicat se posait : celui de la valeur objective de cette conception.

Möhler avait voulu mettre en évidence le catholicisme idéal à retrouver dans le passé et à réaliser dans le présent. Cet idéal était historique, puisque, selon Möhler, les trois premiers siècles l'avaient réalisé, philosophique, puisqu'il était construit au moyen de formules empruntées à l'organicisme romantique. Cet idéalisme, conservateur malgré ses tendances réformatrices, était, en la pensée de Möhler, fort différent de celui qui avait provoqué la Réforme du XVIe siècle. Le protestantisme n'a pas d'attaches avec le passé, isole les périodes les unes des autres et, dès qu'il veut restaurer l'idéal de l'Église primitive, aboutit fatalement à un schisme. Il faut revenir à l'ancien idéal sans condamner en bloc le développement ultérieur, sans faire de coupure mortelle en la trame serrée de la tradition.

1. *T. Q.*, 1824, 262...
2. *Id.*, 263-264.
3. *Id.*, 264 : « Verwandte Töne, auch verschiedener Instrumente sprechen sich und antworten sich ; verwandte Geister entdecken und begreifen sich, wenn sich auch Jahrhunderte zwischen ihnen ausbreiten... »
4. *Id.*, 264-266. Voir encore *T. Q.*, 1825, l'article sur l' « Antignostikus » de Neander, 646...
5. *T. Q.*, 1825, 655, où Mohler indique nettement que sa théorie de la tradition est analogue à celle de Neander. Les idées de N., ajoute Mohler, mettent fin à la conception « mécaniste » et à la négation de la tradition.

L'idéal primitif vit et besogne en permanence dans l'Église. Il est possible de s'y reporter à tout instant sans dépouiller l'Église de ses attributs essentiels[1].

A titre de tendance ou d'aspiration, cette conception était parfaitement claire et cohérente. Mais en quelle mesure s'accordait-elle avec l'histoire? Möhler ne projetait-il pas sur l'amas complexe et tourmenté des faits le tissu brillant de son idéologie? Il se pose la question en toute franchise. Si, dans l' « Unité de l'Église », l'idéologie transforme à son gré les données concrètes, les œuvres suivantes nous montrent la disparition progressive d'un idéalisme facile, les conquêtes sûres d'un pragmatisme plus sincère, un équilibre plus stable entre la matière positive et son interprétation.

Dans une lettre à son ami Lipp[2], Möhler indique quelle révélation a été pour lui la lecture des Pères. Elle a mis fin aux doutes et aux hésitations de son intelligence qui, depuis longtemps, se complaisait dans un état de vague indétermination. En ces vieux écrits, il a découvert un christianisme vivant et spontané. Il se fait maintenant du « Christ historique » une idée nouvelle. Il a l'intime certitude d'être dans le vrai. Mais, chose étrange, la préface inédite du livre sur l' « Unité de l'Église », écrite la même année, ne respire pas la même confiance[3]. Möhler y expose avec la plus grande netteté sa conception romantique de l'histoire ecclésiastique. Il explique pourquoi il a abandonné son premier projet de travail pour remonter aux origines[4]. Il a voulu saisir le point de départ du christianisme, sa première image virtuellement complète et organisée. Il utilise et corrige Neander. La similitude des thèses capitales est évidente. Mais le défaut de la méthode de Neander est, à ses yeux, de ne pas pousser le principe assez loin, de ne pas appliquer l'idée d'évolution organique au christianisme total, de résoudre l'histoire en une série de tableaux isolés[5]. Neander demeure fidèle au point de vue protestant, Möhler à la conception catholique de tradition ininterrompue. Ici reparaît la divergence radicale qui sépare les confessions. Möhler est à Neander ce que Drey est à Schleiermacher. L'organicisme romantique transforme simultanément les deux confessions sans faire disparaître leur irréductible antinomie. Si Neander ébauche une théorie de l'Église universelle en montrant, comme Möhler, l'action de l'Esprit dans les âmes et dans la communauté, il nie, au nom du sacerdoce de tous les chrétiens, la nécessité d'un corps sacerdotal hiérarchisé et de la succession apostolique. Möhler admet jusqu'à un certain point le sacerdoce universel, mais construit sur sa base même une théorie cohérente de la hiérarchie de droit divin[6].

« On me reprochera peut-être, ajoute-t-il en sa préface inédite, d'avoir substitué mes conceptions personnelles à celles des Pères. On dira que

1. Friedrich, *Möhler...*, 5-6.
2. W. Gams, *op. cit.*, 95. — A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 324.
3. Cette préface a été publiée par Friedrich, *op. cit.*, 3-7. Sur la date, voir la note 1, 7.
4. Sur ce premier travail, voir Friedrich, *op. cit.*, 3, note 1, et W. Gams, *op. cit.*, 311.
5. Voir l'article de Möhler sur le « Chrysostome » de Neander, *T. Q.*, 1824, 270...
6. Voir ch. xvi, et *T. Q.*, 1824, 270-274.

je savais d'avance ce que je voulais leur faire dire. » Möhler avoue même qu'en un sens l'objection serait juste. Il la prévient en disant qu'il n'a pas tout tiré de son propre fonds, que la lecture des textes a fait apparaître à la clarté de sa conscience les idées latentes en son esprit. Il a cité textuellement toutes ses sources. Il insinue que tout historien, si impartial soit-il, voit nécessairement les événements historiques à travers les formes de sa propre pensée. Mais il tient surtout à montrer que l'historien catholique est placé en des conditions spéciales. Il ne suffit pas, en effet, pour écrire l'histoire de l'Église, d'en avoir une connaissance scientifique. Le christianisme est une vie qu'il faut vivre pour la comprendre et l'exprimer. Möhler donne ainsi un fondement mystique à l'objectivité de l'historien catholique. Membre de l'Église, il vit en l'Église des premiers siècles par la continuité même de la tradition. C'est par intuition directe qu'il en saisit les traits fondamentaux. La « présence réelle » de la tradition en son esprit lui épargne les erreurs du subjectivisme où tombe fatalement tout historien qui ne voit l'Église que du dehors. En son âme l'Église est entrée. C'est Elle qui, en lui et par lui, se raconte elle-même. Seul le catholique saisit ce qu'il y a dans le catholicisme d'irréductible et de spécifique[1].

Tel est le sens de cette préface inédite. Elle définit à merveille l'état d'esprit de Möhler en 1825. Les doutes du jeune théologien sur la valeur objective de son premier livre révèlent une crise intime. Sa conception de la tradition est objet de foi et d'idéologie, plutôt que de science solide. Elle repose sur une vision purement mystique de l'organisme chrétien. C'est uniquement à travers les écrits des Pères interprétés par elle que Möhler voit ou veut voir les premiers siècles de l'Église[2]. Peu importe. L'intérêt véritable du livre résidait, non en sa valeur scientifique, mais en la pensée maîtresse qui l'avait inspiré et dont il était la première illustration susceptible de frapper l'opinion. L'ouvrage fixait en formules définitives l'interprétation romantique du fait catholique. C'est par là qu'il était vraiment proche de la réalité contemporaine. Il nous dit, avec une singulière éloquence et avec la plus entière clarté, quel idéal les catholiques d'alors se faisaient de l'Église au moment où elle se réorganisait. Döllinger le comprit admirablement. Il débutait, lui aussi, quand parut le livre de Möhler. « L'enthousiasme qui l'animait, dit-il, se communiqua à nous tous, jeunes hommes ardents. Il nous sembla que Möhler, sous les ruines et les cendres amoncelées par le passé, avait enfin découvert un christianisme vivant et neuf[3]. »

Le travail de Möhler se limite aux trois premiers siècles. Mais il proteste contre ceux qui voudraient lui faire dire que l'Église, en cette période, aurait atteint son développement complet. Il tient à éviter l'erreur protes-

1. Friedrich, *op. cit.*, 4-7.

2. Il ne semble pas que Friedrich, en publiant cette préface, en ait saisi toute la portée. Son commentaire est insuffisant.

3. Friedrich, *op. cit.*, 8-10. Friedrich rapporte ici une conversation qu'il a eue avec Döllinger.

tante. En fait, il en est à mi-chemin. Il ne détermine l'idéal catholique qu'en fonction d'une époque limitée. Une question nouvelle se posait : l'évolution ultérieure justifiait-elle la théorie? L'idéal primitif avait-il été maintenu? Il semble qu'en 1825 Möhler en doute. On a coutume, dira-t-il par exemple, de fonder la continuité de la tradition sur la succession hiérarchique. Cette vérité ne s'applique qu'aux premiers siècles, époque heureuse où n'était choisi aucun évêque dont on ne fût certain qu'il détenait la tradition vivante. Mais plus tard la hiérarchie a cessé d'être cet organe de conservation. En l'Église, la vie intérieure est souvent en fonction inverse de la vie extérieure. Aux premiers siècles, la simplicité du culte et l'intensité de la piété font grande impression sur l'historien. Ensuite le culte se complique et la ferveur se refroidit. Le pouvoir ecclésiastique n'a pas toujours tenu compte des changements accomplis et des réformes à faire. Möhler lui oppose la sagesse de l'Église primitive qui « vivait » le christianisme et dont la législation totale répondait à des besoins internes[1].

3. Les études de Möhler, après 1825, feront peu à peu disparaître ces doutes. Elles lui offriront le spectacle d'une Église contrainte par les circonstances adverses de lutter et de se contracter, pour être plus forte, autour du pouvoir papal. Ici encore la notion de contingence humaine viendra corriger l'idéalisme optimiste de la première heure. Ce qui prête aux écrits historiques de Möhler (1826-1834) leur intérêt essentiel, c'est qu'ils constituent une tentative consciente de mettre en harmonie l'idéologie romantique et l'histoire pragmatiquement étudiée, de ressaisir à travers d'incessantes vicissitudes, en dépit de faiblesses et d'erreurs multiples, jusque dans les périodes d'indéniable décadence, le fil de la tradition. La foi de Möhler se trouve mise à une rude épreuve. Il en triomphe par la notion, si énergiquement affirmée en la « Symbolique », de collaboration inéluctable entre le Divin et l'Humain, notion qui sert de soutien idéologique à son mysticisme devenu plus viril et plus positif.

L'idéologie demeure toutefois. Möhler paie son tribut à la conception romantique de l'histoire universelle[2]. L'histoire est-elle pure contingence, chaos sans signification? Peut-on admettre qu'un « Esprit » mystérieux, qu'une réalité nouménale la dirige? Les Grecs et les Romains ne se posaient pas la question. Ils ne connaissaient que l'aveugle Destin et n'avaient aucune idée de la Providence. Le christianisme a fait ici pleine lumière. Il nous a révélé le « Plan » divin, l'œuvre de rédemption, la réalisation progressive du Royaume de Dieu, l'Incarnation du Logos. Christ est le Centre de l'Histoire. Ce qu'est pour Hegel l'Esprit absolu, l'Esprit de Dieu, révélé par Christ aux hommes, l'est pour Möhler et l'école wurtembergeoise. Malebranche n'a-t-il pas dit que la fondation de l'Église chrétienne est fin suprême de la Création? Staudenmaier oppose cette philo-

1. *Einheit...*, Préface, III-IV. — W. Gams, *op. cit.*, 26, note **). — *T. Q.*, 1823, 474-477, 484-487, 498-499; 1824, 93-94, 103-104, 267-268.

2. Voir *T. Q.*, 1828, 131... art. de Möhler sur Windischmann. — Voir surtout *G. Schr.*, II, 261-264, 268-269. — Voir encore *T. Q.*, 1827, 331-332.

sophie chrétienne de l'histoire aux systèmes contemporains[1]. L'Idée herdérienne d'Humanité, si féconde soit-elle, demeure incomplète. Car Herder ne tient compte ni de la chute ni de la rédemption. Humboldt, F. Schlegel, et Görres ont restauré la conception chrétienne. Mais l'hégélianisme a compromis leur œuvre. Le gouvernement divin du Monde n'est pour Hegel que l'Esprit du monde, un Dieu qui se réalise dans et par l'Humanité. C'est l'État qui est centre de l'histoire, l'aboutissement de la Religion, de la Philosophie et de l'Art. C'en est fait du dualisme catholique. Le christianisme se confond avec la civilisation profane.

Möhler n'est cependant pas dupe de cette idéologie facile et monotone. Il craint l'optimisme contraire à l'idée chrétienne de péché et de rédemption. Il voit les dangers d'une vue générale de l'histoire qui ramène tout à l'Absolu. Il ne veut pas négliger ce qu'il appelle « den Pragmatismus der Geschichte in seiner niedern Bedeutung ». Ce pragmatisme entre dans les détails, tient compte des faits positifs et les explique par des causes contingentes. Son labeur modeste est légitime, car Dieu n'agit pas toujours et partout de manière immédiate. La liberté humaine a son rôle à jouer. Malheur à ceux qui se laissent illusionner par une conception purement « religieuse » de l'histoire. Mais il faut éviter, d'autre part, un pragmatisme exclusif qui, uniquement préoccupé de satisfaire l'entendement, n'atteindrait pas les causes profondes des événements et détacherait ceux-ci de Dieu, leur origine suprême. Entre ces deux extrêmes, dont l'un exagère le rôle de la raison intuitive et l'autre celui de l'entendement, il y a place pour une méthode conciliatrice. Il faut, une fois de plus, unir organiquement l'expérience et la spéculation, c'est-à-dire, en dernière analyse, l'Humain et le Divin[2].

La solution du problème historique se trouve en la notion d'évolution organique. L'Église est une conscience vivante qui ne peut se développer sans luttes. Les circonstances la contraignent incessamment de modifier ses attributs essentiels[3]. Si l'Épiscopat et le Primat, par exemple, sont et demeurent les éléments constitutifs de la hiérarchie, ils n'en ont pas moins revêtu au cours de leur histoire les formes les plus diverses. On a dû, en vertu de nécessités immédiates, élargir les droits du Primat ou ceux de l'Épiscopat. Suivant les époques et selon les situations, tel ou tel élément de l'organisme ecclésiastique, mis au premier plan, porte momentanément ombrage aux autres, mais sans en compromettre l'existence. Ainsi se trouve résolu le problème qui préoccupait Möhler en 1825. L'organisme reste complet; seulement, sous la pression des puissances hostiles, il se contracte autour d'un de ses organes qui, par là même, peut devenir tyrannique[4].

1. Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 2-3, note 1, sur la phil. de l'hist. de Schelling et de Schlegel; 42, note 1, sur Humboldt; *Giess. Jahrb.*, IV, 3-48 : « Das gottliche Prinzip in der Gesch. und seine Bedeutung für Phil. und Theol. »; *Hegel*, 563.

2. *G. Schr.*, II, 269-271. Voir encore *T. Q.*, 1824, 263, contre la conception rationaliste de l'histoire; Knopfler, *op. cit.*, 39-40; Drey, *T. Q.*, 1838, 93-94.

3. *G. Schr.*, II, 273-4; *T. Q.*, 1831, 137-139.

4. *G. Schr.*, II, 275-277.

De là une première conséquence. Ce qui dans l'Église est capable de vie et de durée n'est jamais le produit de la réflexion ou de l'arbitraire. Les éléments constitutifs du catholicisme se forment et se développent, comme ceux de toute réalité vivante, « par poussée interne[1] ». Les institutions qui ne répondent plus à des besoins réels doivent disparaître et disparaissent fatalement. Si elles se survivent trop longtemps, elles sont un « poids mort » qui gêne l'Église. Il est bon que surviennent des tourmentes révolutionnaires pour l'en débarrasser[2]. Pourquoi les regretter? Si elles sont mortes, c'est qu'elles n'étaient pas « essentielles ». L'Église, en son expansion organique, a une puissance illimitée de production créatrice. C'est à cette puissance qu'il faut croire, non aux formes contingentes qu'elle utilise suivant les lieux et les époques. L'Église peut se renouveler en toute circonstance. Elle a toujours la sagesse de conserver un certain temps les institutions surannées, ne force jamais le mouvement et laisse les innovations s'insérer d'elles-mêmes et peu à peu en la trame des éléments que leur ancienneté rend à la fois vénérables et désespérément caducs. Elle les remplace progressivement et leur garde toute sa reconnaissance. Considérez la nature et vous comprendrez la vie et les transformations de l'Église[3]. Sous les changements de surface les formes essentielles (*Grundformen*) demeurent. Le catholique qui a saisi cette vérité est ferme et confiant comme son Église. Il participe de son indestructibilité. C'est ainsi qu'Athanase, enraciné en son Église, tire d'elle toute son énergie[4].

Seconde conséquence. On ne peut imposer du dehors à l'Église des institutions qui ne répondraient pas à des besoins internes et sentis obscurément par tous[5]. Il faut en finir avec la conception « disciplinaire » et « mécaniste » de l'histoire. Si, au moment où Grégoire VII voulut introduire le célibat, ses ordres furent exécutés, c'est que le clergé était, dans l'ensemble, d'accord avec son Pape. Où réside la liberté d'un peuple, sinon en l'harmonie fondamentale des lois édictées par son gouvernement avec sa « volonté générale »? Il en est de même de la « liberté de l'Église ». Les éléments intégrants de son organisation échappent à toute contrainte[6].

De là cet extraordinaire pouvoir de résistance qui caractérise l'Église et se concilie si parfaitement avec la souplesse vivante de son évolution. Elle a pu traverser de terribles tempêtes sans périr. Son développement n'a point été continu ou régulier. On y constate des heurts et des défaillances, de magnifiques renaissances aussi. A l'époque d'Anselme, l'Église sort victorieuse de la redoutable situation où l'avaient mise l'effondrement de tous les cadres sociaux et des conflits sans nombre. Sa force plastique est venue

1. *T. Q.*, 1826, 434.
2. *Id.*, 430-431 ; *T. Q.*, 1827, 73.
3. *T. Q.*, 1826, 431-432. Voir encore l'article sur l'esclavage, *T. Q.*, 1834, 61-62, 568-569.
4. *Athanasius...*, 122-123, 128 : « ihre (der Kirche) Festigkeit und wesentliche Unveränderlichkeit theilte sich dem Athanasius in vollem Maasse mit. »
5. *T. Q.*, 1827, 487-488 et *G. Schr.*, I, 68...
6. *G. Schr.*, I, 68-69.

à bout de ces éléments contraires et subversifs. Möhler se plaît à se représenter les misères infinies de cette époque, à considérer ensuite l'œuvre accomplie par l'Église. Il se prend d'un enthousiasme tout mystique à ce spectacle. La société se désorganisait; l'Église seule demeurait ferme. Tout s'en allait à la destruction; Elle seule construisait pour l'avenir. On impute à l'Église la décadence scientifique de cette époque; Elle a, au contraire, sauvé tout ce qui pouvait être sauvé. On lui reproche la superstition de ce temps et l'on ne voit pas qu'Elle a dû utiliser tous les moyens pour garder sa foi intacte. On l'accuse d'avoir codifié l'Évangile et l'on ne comprend pas que la loi est nécessaire à qui n'est pas encore mûr pour la liberté. La barbarie exige les verges. L'Église a eu la hardiesse de brandir le fouet avec force et sagesse[1].

Après tant de luttes la renaissance a été glorieuse. Ici apparaît, en toute sa splendeur, la mission civilisatrice de l'Église. Elle agit à la manière d'un germe fécond qui s'épanouit en formes si riches et en manifestations si multiples qu'il n'a pas fallu moins d'une période entière pour épuiser ce magnifique développement. La cause de ce réveil fut profonde. Ce fut l'enthousiasme religieux, la nostalgie du Divin. L'Église aspirait à sa liberté. Il fallait bien, pour que les individus devinssent libres, qu'elle reconquît tout d'abord sa liberté! Tel est le sens véritable de la Querelle des Investitures. Parti du centre, c'est-à-dire de Grégoire VII, le mouvement s'étend organiquement à la périphérie entière. Anselme sera pour l'Église d'Angleterre ce que Grégoire VII fut pour l'Église totale. En même temps que la liberté de l'Église, la liberté de pensée s'éveille. Car la religion s'empare de toutes les facultés humaines et dans tous les domaines simultanément s'accomplit la renaissance originelle[2].

De là le rôle des grandes individualités en l'histoire de l'Église. Les contemporains d'Anselme, unissant leurs efforts et leurs talents, révèlent en sa totalité la cause dernière de cette renaissance religieuse. Mais Anselme détient à lui seul assez de dons et assez de puissance pour la représenter intégralement. Il en est la personnification même. Il est le Miroir vivant, l'Image et le Prototype de son époque. Möhler reprend pour son compte l'idée maîtresse de Neander. L'Esprit de Dieu choisit mystérieusement ceux qui font l'histoire. C'est là une des manifestations essentielles du Miracle historique, l'apparition de personnalités qui, créations nouvelles, sont le point de départ et le centre de tout un développement social. Au moment où elles entrent en l'histoire, certaines causes particulières semblent les produire et les expliquer. Mais le véritable historien porte plus loin ses regards. Derrière les causes contingentes, il aperçoit l'action immédiate de la Toute-puissance divine[3].

1. *G. Schr.*, 32-34. — *T. Q.*, 1827, 618. — Voir W. Gams, *op. cit.*, 151-154. — Voir encore *G. Schr.*, I, 348-350.

2. *Id.*, I, 34-35. — Voir encore *T. Q.*, 1824, 367-370.

3. *T. Q.*, 1827, 441-444, 439-440; *T. Q.*, 1826, 325 et 1829, 308; *Athanasius*..., I, 117... Voir surtout, pour le développement idéologique complet de cette théorie, Staudenmaier, *Sc. Erig.*, 1-38. Voir en part. 16, où Staudenmaier constate son accord avec Neander.

Au rôle des grandes personnalités répond celui des grandes périodes. Du moment où l'Église évolue comme un organisme vivant en lutte avec les forces adverses, on l'étudiera de préférence aux époques où elle se développe avec le plus de plénitude, aux heures où l'action de l'Esprit saint s'annonce avec le plus d'évidence. On reviendra incessamment aux trois premiers siècles, à cette phase primitive de l'histoire chrétienne où l'Église, détenant toutes les virtualités, tous les germes de l'avenir et tous les éléments constitutifs de son organisation future, se défend avec le plus de spontanéité[1]. Mais Möhler n'est plus esclave de ses premières visions romantiques. Il ajoute qu'on se fait de l'histoire primitive de l'Église une idée bien étroite et bien fausse si on la considère en bloc comme l'expression la plus parfaite de la vie chrétienne[2]. On y voit, au IIe et au IIIe siècles surtout, les signes indiscutables d'une barbarie grossière. L'essentiel est de saisir l'Église « en son mouvement », en plein élan, en pleine énergie. C'est le vrai moyen de découvrir, en séparant les éléments qui résistent de ceux qui disparaissent, ce qui est vraiment permanent en elle. On reviendra en particulier au moyen âge. Nul n'a protesté avec plus de vigueur que Möhler contre le préjugé des époques sombres et radicalement condamnables. La civilisation européenne actuelle est directement issue du moyen âge. L'histoire de l'Église latine est celle de la première religion européenne[3]. L'Église fut au moyen âge ce qu'elle « pouvait » être étant données les circonstances. C'est la Réforme qui, en vertu de son faux idéalisme, a jeté son dévolu sur l'Église médiévale qu'elle ignorait et ne pouvait comprendre. Le moyen âge fut l'aurore d'une civilisation; lui reprochera-t-on d'avoir été une époque de barbarie et de décadence[4]? Ils furent très grands, au contraire, ces temps héroïques que représente un homme tel que saint Anselme. Quelle piété profonde en ses méditations et en ses prières! Pas de mysticisme malsain, pas de superstition, mais la simple vigueur d'un esprit riche et solide. Mais l'on continuera sans doute, longtemps encore, à décrier la scolastique. Il est des préjugés que se transmettent sans les contrôler plusieurs générations successives. Ils pèsent ainsi sur l'humanité comme le péché originel[5].

Il ne s'agit pas, au reste, d'une vaine apologie. L'admiration de Möhler n'est plus celle d'un romantique enthousiaste et ignorant. Elle veut être clairvoyante, basée sur la connaissance exacte et positive des textes. En sa protestation contre les préjugés du XVIIIe siècle, il demande simplement aux historiens de remonter aux sources et d'étudier le moyen âge avec la même objectivité qu'une période historique quelconque. Il n'est pas de ces catholiques qui ferment volontairement les yeux sur les défauts et les faiblesses de leur Église. Il est le premier à reconnaître que

1. *T. Q.*, 1831, 83-84.
2. *N. Unt.*, 395.
3. *T. Q.*, 1833, 147-148.
4. *Id.*, 149-151. Möhler avait eu l'intention de traiter, comme premier travail, l'histoire de l'introduction du christianisme en pays germanique. Voir Friedrich, *op. cit.*, 3, note 1.
5. *G. Schr.*, I, 52-53, 59-60.

les malheurs de l'Église furent souvent nécessaires à sa purification. Pourquoi le cardinal Pacca, citant le mot de Montesquieu sur l'incomparable grandeur de l'Église aux époques de lutte, ne le commente-t-il pas? Pourquoi néglige-t-il de montrer à quelle condition l'adversité est bienfaisante pour l'Église? Elle l'est quand elle contraint l'Église à voir ses fautes, à se repentir et à intensifier sa vie propre [1]. N'en est-il pas ainsi de l'Église allemande après les sécularisations? Mais ces maux ne sont pas nécessaires « en principe ». Le plus souvent l'Église se purifie elle-même. L'histoire de la suppression de l'esclavage en est l'évidente démonstration. On voit ici l'Esprit chrétien, sans y être contraint par les circonstances ou par une législation extérieure, dépouiller avec lenteur et dans le silence une forme sociale qui était contraire à sa tendance essentielle [2]. Ici l'on apprend à admirer, par opposition aux grandes personnalités, aux grandes époques et aux catastrophes violentes, la marche tranquille des événements, le labeur modeste du christianisme se créant un vêtement adéquat, transformant à son image tous les éléments de la société [3].

Pour comprendre ainsi, en son évolution concrète et si souvent tragique, l'histoire de l'Église, il faut être animé de l'Esprit chrétien. Ceux-là possèdent cet Esprit qui sont et demeurent au-dessus des préjugés de leur temps. Car l'Esprit chrétien reste foncièrement identique à lui-même. Comment s'accommoderait-il de ces jugements étriqués qui, au nom d'une période déterminée, condamnent les périodes antérieures? Ce fut la folie de l' « Aufklärung », de son universalisme d'abstraction et de son absolutisme. L'Esprit chrétien saisit toutes les phases de l'évolution ecclésiastique en leur organique unité, mesure avec justesse l'importance relative et l'apport particulier de chacune d'elles. L'erreur inexcusable consiste à considérer comme définitive « une » seule des manifestations momentanées de l'Esprit et à l'ériger en critère absolu. Malheur à ceux qui restent prisonniers des contingences [4]!

Voici revenir, une fois de plus, l'incessante protestation du romantisme contre tout « absolutisme ». Möhler réagit simultanément contre celui qui tend à dépouiller le catholicisme de ses attributs essentiels pour le réformer avec excès et contre celui qui voudrait, au contraire, conserver pieusement l'héritage total du passé. L'Absolu ne peut être qu'un Principe de vie interne qui se renouvelle sans relâche et s'exprime en formes changeantes dont aucune n'a de valeur éternelle. L'historien n'est pas un censeur. Qu'il se jette en pleine réalité, en plein élan vital! Qu'il défende les actes de tel Pape au moyen âge et proteste en même temps contre la tentative de ceux qui, à l'heure actuelle, parlent de restaurer intégralement la Papauté médiévale! Qu'il évite toute manie moralisatrice, tout abus de définitions philosophiques abstraites [5]!

1. *T. Q.*, 1832, 404.
2. *G. Schr.*, II, 54...; voir en part. 108.
3. *Id.*, 54-55; voir encore *G. Schr.*, I, 361-385.
4. *T. Q.*, 1826, 324-325. Voir encore *G. Schr.*, II, 281-283, 284-285.
5. *G. Schr.*, I, 32, 74-76; *T. Q.*, 1826, 326-327; 1827, 330-332; 1831, 77, 81-82; 1829, 97, 99, 100, 118.

Telle est cette curieuse tentative de conciliation entre l'esprit historique moderne et l'ancien supranaturalisme catholique[1]. Elle se rattache directement à la conception renouvelée de la révélation qui est au centre même de la reconstruction théologique élaborée par l'école wurtembergeoise.

1. On a voulu ici simplement définir l'« esprit historique » de l'école et de Möhler en particulier. On aura, dans les chapitres suivants, à examiner ses divers travaux historiques.

CHAPITRE VIII

LA GENÈSE DU DOGME ET SA LUTTE CONTRE L'HÉRÉSIE

L'histoire des dogmes met en évidence l'aspect agonal de l'évolution ecclésiastique. C'est en fonction de l'hérésie que le dogme se développe et perfectionne sa terminologie. Pour saisir sur ce point l'idée maîtresse des théologiens wurtembergeois, il importe de revenir à leur conception de la « vraie nature des contraires[1] ». De l'utilité de l'hérésie il ne faut pas conclure qu'elle soit un « mal nécessaire ». Il n'y a pas, entre l'hérésie et le dogme, vivante opposition, mais contradiction. Elle n'est pas un élément organique de la doctrine chrétienne. De même que le bien triomphe du mal en l'utilisant pour ses fins, de même l'Église, en luttant contre l'hérésie, gagne en énergie intérieure, approfondit et clarifie son dogme.

I. La théorie, empruntant ses formules essentielles à l'organicisme romantique, se constitue de bonne heure à Tubingue.

1. C'est encore dans les premiers opuscules de Drey qu'on en trouve les linéaments constitutifs. Pas d'évolution dogmatique sans polémique. Le dogme prend conscience de lui-même par opposition à l'hérésie comme le Moi par opposition au Non-Moi. Il est amené à réfléchir sur sa propre identité substantielle par les formations hétérogènes qui abandonnent la tradition. Son développement se meut nécessairement entre deux contraires, entre l' « hyperorthodoxie », ou inertie dogmatique et l' « hétérodoxie », ou esprit de dangereuse innovation. Mais un problème se pose. Si l'hyperorthodoxie et l'hétérodoxie sont facteurs indispensables de la constitution d'une « orthodoxie », comment admettre le point de vue qui les condamne radicalement? Pour les combattre avec efficacité, ne faut-il pas les haïr? L'on se heurte ici, répond Drey, à un mystère de la Sagesse divine. Toute réalité positive provoque son contraire en affirmant son existence, de même que toute thèse appelle son antithèse. Cette nécessité ne justifie pas l'hérésie et ne diminue en rien l'hostilité que l'Église doit lui témoigner[2].

L'hérésie se sépare du christianisme historique et traditionnel. Or il n'y

1. Voir ch. II, 3.
2. *T. Q.*, 1819, 14; *Kurze Einl.*, 162-165.

a que deux moyens, une fois le schisme accompli, de faire du christianisme un objet de connaissance réfléchie. La contemplation philosophique considère les réalités positives uniquement comme allégories ou symboles. Elle est une gnose excessive qui volatilise la religion concrète et transforme la foi en spéculation. Elle a son pendant pratique dans le mysticisme séparatiste. C'est l'hérésie orientale. L'hérésie occidentale est la critique savante, l'abus du raisonnement pur qui isole les uns des autres les éléments de la réalité, morcelle le christianisme et conçoit le christianisme originel comme une énigme à déchiffrer ou un mystère sans lien avec le présent. Le protestantisme l'a poussée à ses dernières conséquences. De ces deux hérésies, la première abuse de la raison intuitive, la deuxième de l'entendement. Toutes deux transmuent le christianisme catholique et vivant en subjectivité pure. Seul le catholicisme concilie organiquement l'histoire positive, la gnose spéculative, la critique analytique. Il satisfait la foi, la raison et l'entendement [1].

2. Telle est la théorie sous sa forme la plus abstraite. En l' « Unité de l'Église », Möhler tente de l'illustrer par l'étude des trois premiers siècles.

A peine la tradition doctrinale s'est-elle dessinée que les difficultés naissent de toutes parts. L'hérésie est contemporaine des origines chrétiennes et ne disparaîtra jamais de l'histoire ecclésiastique. L'Évangile n'était pas compris de tous. Lentement et progressivement il s'acheminait dans les âmes individuelles vers une clarté plus parfaite. Des doutes s'élevaient, que l'on présentait aux Apôtres et qui, dans les cas normaux, n'étaient pas cause de schisme. Car chaque chrétien, demeurant fidèle au principe unitaire, comparait ses opinions avec celles de l'Église et maintenait l'harmonie entre sa subjectivité et l'Évangile objectif. C'est là un modèle originel pour la solution de tout conflit doctrinal. Un individu prenait-il une attitude subversive et « égoïste », on la réfutait au nom de la tradition vivante, au moyen de la succession apostolique. On n'attribuait point à l'évêque une vertu magique. En s'adressant à lui, on opposait la tradition de tous à l'opinion individuelle [2].

Mais les conflits ne recevaient pas tous cette solution harmonieuse et pacifique. Il fallut bientôt lutter âprement pour la conservation du dogme. La genèse de l'hérésie s'explique par des causes profondes. Le christianisme s'opposait à la philosophie « païenne », dont l'erreur fondamentale était de vouloir agir sur la vie par des systèmes abstraits et de demeurer ainsi incapable de la transformer. Le christianisme s'affirmait comme « Vie » nouvelle et « positive », sainte et universelle. C'était moins une doctrine qu'une puissance concrète de rénovation, L'influence païenne ne pouvait disparaître d'un coup et lui laisser le champ libre. Elle s'exerce donc sur le christianisme et y fait naître l'hérésie. De nombreux chrétiens, fidèles encore à la conception profane de la vie, assimilent l'Évangile à une doctrine. De cet intellectualisme redoutable procèdent les tendances

1. *T. Q.*, 1819, 19-20, 20-23.
2. *Einheit...*, 25-35. — Voir aussi *T. Q.*, 1829, 306-308.

séparatistes[1]. Le catholicisme est par essence et définition l'union de tous les croyants, la conciliation organique de l'unité et de la multiplicité[2]. L'hérésie se manifeste du jour où un individu, s'isolant de l'ensemble, édifie pour lui seul une conception particulière du christianisme, conception de caractère nécessairement local et temporaire à laquelle il voudra conférer une valeur universelle. Voici bien l'essence de l'hérésie. Elle veut élever à l'universel l'individualité restreinte. L'hérétique invoque avant tout ce qu'il appelle « liberté de recherche ». Il croit qu'il est indispensable de quitter l'Église pour découvrir le « vrai » christianisme[3]. Il dissocie la vie de l'Église et la connaissance chrétienne. En toute hérésie il y a donc un « pélagianisme » latent. L'homme se croit ici capable d'atteindre par ses seules forces la vérité parfaite. L'hérésie est, selon les cas, un pélagianisme intellectuel ou mystique. L'hérésiarque jette naturellement son dévolu sur l'Écriture, prétend revenir au christianisme originel et, se faisant illusion, revient en réalité au paganisme ou au judaïsme. Il est facile de voir que, derrière l'hérésie primitive, Möhler vise le protestantisme[4].

L'hérésie, c'est donc l'intellectualisme créateur d'abstractions vaines et destructeur de la vie qu'il morcelle. Elle en viole les lois essentielles. La conscience est « intuition » avant d'être « réflexion ». La réflexion porte sur une donnée positive. C'est vrai de la conscience chrétienne comme de toute conscience. Si le chrétien commence par la réflexion ou la recherche, où aboutira-t-il, sinon à l'hérésie qui raisonne à vide? Ce n'est point la recherche, c'est la possession de la vérité qui libère l'esprit. L'hérétique n'aboutit jamais; la fin de sa recherche équivaudrait, en effet, à la perte de sa liberté. Comment le vrai christianisme serait-il l'objet de recherches incessantes? Dira-t-on d'un État qu'il se fonde, en son existence intégrale, sur le droit naturel et son interprétation? Le christianisme ne se fonde pas sur la Bible et la connaissance scientifique que nous en avons. L'hérésie met les règles d'herméneutique avant la vie religieuse. Elle ne comprend pas que l'herméneutique, comme la logique formelle, n'invente rien et qu'elle n'a pas de vivant critère pour les matériaux qu'elle nous fournit. Pour mettre ces matériaux en relation avec notre esprit elle a recours, du moment où elle a rejeté la tradition, aux principes de la raison. Elle aboutit à la religion « dans les limites de la pure raison ». Les faits historiques, l'ensemble positif qui fait du christianisme une religion *sui generis*, sont considérés comme le simple revêtement des Idées innées en la Raison. Les hérésiarques anciens et les hérésiarques modernes se rencontrent sur le même terrain. Ils suivent seulement des directions inverses. Les premiers veulent s'attribuer le christianisme et disent qu'avec lui commence le règne de l'Idée. Les autres veulent, au

1. *Einheit*..., 57-59. Voir *Zus.* IV, 264 sur le terme d'hérésie.
2. *Id.*, voir *Zus.* V, l'interprétation organiciste du terme « catholicus ».
3. *Id.*, 265-266, 266-270, 59-60. Voir 150 : « ... das ist das Wesen des Egoismus, dass alles sich nach ihm gestalten muss und er allem sein Wesen aufdruckt, so dass die gesammte Welt-und Heilsordnung ein Reflex seiner Beschranktheit werden soll. »
4. *Id.*, 60-63. Voir *Zus.* VI, 270-281.

contraire, sortir du christianisme et disent qu'il a achevé sa mission, qu'il a abouti et doit faire place à la religion de la raison. Tandis que l'hérésie rationaliste applique au christianisme un critère abstrait, l'hérésie mystique, se refusant à admettre l'existence objective et hypostatique de l'Esprit divin, ne croit qu'en l'inspiration individuelle. En la première, la raison n'atteint pas les réalités positives de la foi; en la seconde, la foi est incapable de s'élever aux principes universels de la raison. On a ici le germe de la critique dont Kuhn appliquera le schème à Kant et à Jacobi [1].

Toute hérésie commet la même erreur fondamentale. Elle ignore le caractère éminemment « organique » du christianisme catholique. L'Église renferme tous les aspects de la vie religieuse. Par la diversité même de leurs talents, les croyants s'intègrent mutuellement. L'hérésie sépare arbitrairement un des aspects de la vie religieuse, le développe à part et veut lui donner valeur universelle [2]. Le croyant qui, par orgueilleux rationalisme, quitte la communauté, ne possède que cette clarté de conception qui voile mal l'absence de foi réelle. Le mystique schismatique a uniquement cette foi sentimentale que l'intelligence ne clarifie pas. Ces deux attitudes constituent par leur union le chrétien complet et vivant, le chrétien qui pense sa foi et pratique sa pensée [3].

L'hérésie est donc le fait de l'égoïsme humain. Elle est, en dernière analyse, la forme intellectuelle ou sentimentale du « péché ». Ainsi comprise, elle n'apparaît pas comme un simple « accident » en la vie ecclésiastique. Elle est une « vie » en soi, une vie mauvaise qui se répand et se développe selon les lois de toute vie. Möhler rattache cette interprétation à la vision romantique de l'Univers et de la Religion. L'Homme a sa place dans le Tout; son erreur capitale est de vouloir s'égaler au Tout. L'individu ne peut « être » le Tout, mais peut, en une légitime ascension, s'élever par l'Amour au point de vue de la totalité et réaliser ainsi en lui-même la Vie universelle. L'Amour lui rend le Tout présent. Notre univers est l'Humanité, l'Église. Nous séparer d'elle orgueilleusement, c'est rapetisser le Tout à notre taille, ignorer le vrai Dieu, limiter Dieu à tel ou tel individu, diviniser un fragment de la vie universelle et revenir au polythéisme. Les hérésies chrétiennes nous apparaissent ainsi comme le pendant des religions nationales du monde antique. Le péché originel a donné naissance au polythéisme; l'hérésie a produit la « polychistie ». La lutte de l'Église contre l'hérésie, c'est la lutte de l'Esprit de Dieu contre l'Esprit du Mal. Toutefois, comme le mal, l'hérésie est négation pure. Les hérésies se succèdent indéfiniment et suivent le chemin de toute chair. Leur mission effective est d'affermir l'Église en la possession de la Vérité chrétienne qui ne passe pas [4].

1. *Einheit*..., 64-84.

2. Voir Loisy, *Ev. et Egl.*, 187 : « Ne dirait-on pas que toutes les hérésies sont nées de déductions poursuivies dans un sens unique, en partant d'un principe de tradition ou de science, isolé de tout le reste, érigé en vérité absolue...? »

3. *Einheit*..., 84-95.

4. *Id.*, 95-111; *Zus.* X, 295-298; 155-161; *T. Q.*, 1831, 670.

Leur développement est parallèle à celui des dogmes. Elles sont, elles aussi, organiquement liées entre elles. Elles sont les manifestations infiniment diverses d'un seul et même esprit. Pour faire leur histoire, il faut donc commencer par étudier la genèse des premières hérésies et continuer cette étude à travers toutes les périodes de l'histoire ecclésiastique. La méthode la meilleure sera ainsi celle qui, devant nos yeux, fera naître successivement toutes les hérésies et nous permettra de jeter un regard profond en leur vie intime. On pourrait en même temps procéder par monographies, écrire l'histoire de chaque hérésie. Les hérésies sont les « maladies » de l'Église. Seule l'Église peut s'en guérir elle-même. Mais le théologien a toute liberté de les analyser à fond et d'étudier les lois de leur évolution [1].

II. Ce programme sera réalisé, pour les hérésies antérieures à la Réforme, par Möhler en son « Athanase » et par Staudenmaier en sa « Philosophie du Christianisme ». La critique du protestantisme ancien et moderne fera l'objet d'un examen spécial. Mais elle s'explique par celle des hérésies précédentes. En écrivant son « Athanase » et en particulier son étude sur le gnosticisme, Möhler se prépare à la « Symbolique ».

1. L'interprétation möhlérienne de l'hérésie dans l' « Athanase » tire toute sa signification, non de sa valeur objective, mais de la thèse maîtresse que Möhler y élabore et applique, pour la première fois, à un problème historique. Möhler veut montrer, en effet, que le dogme catholique, comme toute réalité organique et vivante, se meut entre les contraires ou extrêmes opposés entre lesquels se répartissent les hérésies. Cette thèse sera celle de la « Symbolique [2] ».

Les premiers documents patristiques, ceux de Clément de Rome, d'Hermas et de Barnabé, ne s'adressent pas encore à des hérétiques. Clément veut mettre fin aux dissenssions qui travaillaient l'Église de Corinthe et, pour les guérir de leur maladie spirituelle, fixe l'attention de ses membres sur les points essentiels du dogme chrétien. Hermas et Barnabé résument eux aussi la doctrine en vue de fins purement pratiques. En ces écrits n'apparaissent que les linéaments généraux du dogme. Avec saint Ignace le problème se complique. Il s'agit ici de lutter contre deux extrêmes opposés, contre les chrétiens juifs qui veulent restaurer la loi mosaïque et se refusent à admettre la divinité de Christ; contre le docétisme qui nie son humanité. Saint Ignace défend, avec la claire conscience de sa mission, la foi chrétienne synthétique qui maintient simultanément la divinité et l'humanité de Christ. On a ici le prototype véritable des

1. *T. Q.*, 1830, 298-299; 1831, 139-140. « Neben und mit der Entwicklung der reinen Lehre des Christenthums geht... auch die Entfaltung einer kranken Lehre... Auch sie (die Häresien) stehen, wie die reinen Lehren, in einem innigen Zusammenhange mit einander, und es geht durch sie ein Geist, der nicht weniger entzündet und zeuget, als der wahrhaft christliche. » « Man kann daher auch in den Häresien einen gewissen Organismus, oder ein organisches Leben wahrnehmen, wie in der Kirche... »

2. Loisy, *Ev. et Egl.*, 187 : « L'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante, entre les conclusions extrêmes que l'on peut tirer des données qu'elle a en dépôt. » Voir encore 187-188.

conflits ultérieurs et des solutions que le catholicisme saura toujours trouver. Saint Irénée continue la polémique de saint Ignace contre l'ébionisme juif et le docétisme gnostique. Et l'on voit déjà, dans les écrits de ces deux Pères, s'ébaucher une théorie de la Trinité chrétienne[1].

Au IIe siècle, les attaques du paganisme contraignent le dogme chrétien à chercher de nouveaux moyens de défense. Les païens mettent en question la notion même de « Fils de Dieu ». La lutte se transporte sur le terrain de l'abstraction. Il s'agit de montrer comment Dieu peut avoir un Fils sans que son unité soit compromise. Forcés par les circonstances de recourir à la terminologie de leur adversaires, les apologètes commettront mainte maladresse et tomberont parfois en de singulières contradictions. Mais ces erreurs n'atteignent pas l'essence même ou les parties vitales du dogme. Il en est de l'apologétique comme de l'herméneutique. Elle ne fonde pas le christianisme catholique. La foi peut être solide, énergique et combative et son développement scientifique demeurer imparfait. C'est le cas de Justin dont la théologie est loin d'échapper à tout reproche [2]. Il n'en est pas moins vrai que tous les Pères du IIe siècle : Justin, Athénagore, Théophile et Tertullien, conçoivent de la même manière la Trinité et soutiennent les mêmes thèses fondamentales. Cette constance admirable du dogme se saisit « en son mouvement », en sa lutte pour l'existence. Il faut l'atteindre en sa réalité vivante et substantielle. Ainsi se comprend mieux le rôle joué par les hérésies. Elles servent à fortifier et à enrichir, non la foi elle-même, qui de tout temps est sûre de sa vigueur intrinsèque, mais son expression idéologique. La foi n'a pas besoin de l'hérésie pour transformer la vie du chrétien [3]. La foi est éternelle et les interprétations individuelles n'ont qu'une valeur temporaire et relative. Celles des Pères ne peuvent être arbitrairement soustraites à cette loi universelle [4].

Les hérésies n'activent pas seulement la constitution d'une dogmatique et d'une philosophie chrétiennes. Du moment où elles sont des « exagérations » du dogme, elles fournissent un témoignage précieux de son existence et nous éclairent sur ses linéaments essentiels. Le groupe d'hérésies qui se rattachent aux noms de Praxéas, de Noët, de Beryllus et de Sabellius en est la preuve. Ces hérésiarques suppriment toute différence de Personne entre Christ et Dieu, identifient le Fils et le Père. Le sabellianisme n'est autre chose qu'un « hypercatholicisme ». Or il nous montre par là-même

1. *Athan.*, I, 2-32. Sur le docétisme, voir Staudenmaier, *Hegel*, 70-72 et *Ph. d. Chr.*, 489.

2. Voir en part. 37-40, Möhler indique les contradictions et les points obscurs de la théologie de Justin et cherche à montrer que leur importance est secondaire. Voir 39 : « Er verwickelt sich demnach in seinen Demonstrationen, und bringt gerade das Gegentheil davon heraus, was er... demonstriren wollte. Wir sehen aber daraus, dass er selbst die Folgerungen nicht zugegeben haben würde, die man aus seiner Beweisführung ziehen konnte. Darum erfordert es die Billigkeit, bloss darauf zu sehen, *was* er beweisen wollte...

3. Voir en part. 56-58; voir 57 : « Nicht im Glauben, sage ich, treffen wir etwas Schwankendes an, sondern im Begriffe von diesem Glauben...

4. *Id.*, 58. Sur Justin, Athénagore et Théophile, voir Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 342-349. Staudenmaier défend la même thèse que Möhler. Voir en part. 348-349.

la réalité positive du catholicisme qui, en vertu de sa tendance éminemment synthétique, saura toujours unir sans confondre et distinguer sans séparer, maintenir au sein de la Trinité vivante la différence des Personnes et l'unité de Dieu [1]. On en revient toujours à la même thèse. Le catholicisme est cette Puissance qui concilie les contraires en l'unité organique. L'hérésie les dissocie, les sépare du Tout et les traite isolément. Elle oblige ainsi le dogme catholique à insister sur chacun de ses aspects constitutifs et à prendre ainsi conscience à la fois de son unité et de son infinie diversité [2]. Peut-être, ajoute Möhler, l'Église n'eût-elle jamais développé sa foi profonde si des hommes impudents n'avaient surgi au milieu d'elle pour interpréter égoïstement son dogme! Les grands symboles, témoins d'un passé glorieux, ont consacré ses triomphes successifs sur l'hérésie [3].

Au IVe siècle, la lutte devient plus dramatique encore. Ici, de nouveau, les extrêmes opposés : l'arianisme et le sabellianisme, entre lesquels le dogme catholique saura se mouvoir avec énergie et majesté.

Arius incarne merveilleusement l'esprit hérésiarque et séparatiste. Très intelligent, dialecticien brillant, il manie avec aisance les idées superficielles. Il attire à lui ces hommes légers qui, héritiers de la culture grecque, ne savent pas dépasser l'insuffisante clarté de l'entendement pour atteindre les réalités de la foi, les données immédiates du sentiment religieux. Arius n'a pas le sens de l'humilité catholique. Il a l'orgueil de lui-même et de ses dons personnels. Il s'arroge le droit de déterminer à sa manière, suivant les inspirations de son étroite subjectivité, la doctrine évangélique [4]. Ses théories se répandent. Autour d'elles se groupent organiquement et avec spontanéité tous les éléments de dissolution qui peuvent corrompre la vie ecclésiastique. L'hérésie apparaît ici en sa réelle signification et en ses conséquences redoutables. Une véritable « maladie », une peste maligne s'empare de l'Église. On ne comprend plus Christ, qui devient une troublante énigme. De là l'extraordinaire puissance et la durée de l'arianisme. Elle s'explique par des causes internes. Trop de païens s'étaient joints à l'Église extérieurement triomphante sans avoir, pour leur propre compte, triomphé du monde et de ses tentations. L'arianisme n'est pas le fruit de théories philosophiques. C'est un « péché » spirituel qui s'exprime en formules idéologiques. Et voici, en ses linéaments essentiels, la thèse que Möhler, quelques années plus tard, appliquera au gnosticisme [5]. Mais comment définir l'arianisme en tant que

1. *Athan.*, I, 70-71.

2. *Id.*, 74-110 sur les Pères du IIIe siècle : Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène. Ici encore, à propos d'Origène surtout, Mohler cherche à montrer la continuité de la tradition malgré les erreurs et les contradictions que n'ont pu toujours éviter les Pères. Voir en part. 110.

3. *Id.*, 112-113 et 115. Sur Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène, voir encore Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 350-357, 461-481, en part. 468-479 sur l'orthodoxie d'Origène ; sur les symboles, 481-483.

4. *Id.*, 184-190.

5. *Id.*, 190-191.

« système »? Son idée maîtresse est la séparation entre Dieu et le monde, le dualisme absolu. Entre Dieu et le monde il introduit un Être intermédiaire, le Fils qui n'est pas consubstantiel au Père et qui, n'étant pas le vrai Dieu, a la même nature que les Créatures. Créé pour former le monde, il n'est pas éternel. La doctrine est entièrement opposée au christianisme. Elle en compromet les affirmations fondamentales. Elle fait du Sauveur une sorte de « Modèle » destiné à montrer aux hommes comment on devient Dieu soi-même. Mais à sa lumière le dogme catholique s'éclaire de lueurs nouvelles et s'affirme en son irréductible essence. Le Concile de Nicée mettra fin aux luttes ariennes en proclamant la foi authentique et primitive de l'Église [1].

En leur protestation passionnée contre l'arianisme, nombre de catholiques sont allés trop loin. Ils se sont portés à l'extrême opposé, c'est-à-dire au sabellianisme. Möhler s'élève avec vigueur contre l'interprétation schleiermachérienne de cette hérésie [2]. Schleiermacher donne à la théorie de Sabellius la préférence sur celle d'Athanase! Il s'imagine que le dogme catholique de la Trinité a dû sa formation uniquement à des causes d'ordre idéologique! Il n'y voit pas une foi déterminée, positive et consciente d'elle-même, toujours en lutte pour sa conservation. Le sabellianisme est en contradiction radicale avec la doctrine défendue et maintenue par l'Église. Il tend à confondre Dieu et le monde. Le Fils n'est ici qu'un « mode » de l'Existence divine. Il en est de même du Saint-Esprit. Les trois Personnes de la Trinité sabellienne sont des manifestations différentes de Dieu. De ce point de vue nettement panthéiste, le monde s'absorbe en Dieu, le Mal devient nécessaire et négatif, la Rédemption purement illusoire. Le christianisme n'est qu'une « évolution » nouvelle, un stade dans le développement universel de la Divinité [3].

Ainsi l'histoire des hérésies nous ramène à celle de toutes les spéculations demeurées étrangères au catholicisme. La philosophie antique, les hérésies et la spéculation moderne tout entière nous montrent la même « polarisation », la même oscillation tragique entre les contraires opposés, entre le dualisme déiste et le panthéisme moniste. Seul le catholicisme les dépasse en les conciliant. Cette thèse, commune à Möhler, à Kuhn et à Staudenmaier, est au centre même de la reconstruction théologique tentée par l'école wurtembergeoise.

2. C'est elle qui, en effet, constitue le fond du plus vaste parmi les ouvrages touffus de Staudenmaier : « la Philosophie du Christianisme [4] ». Staudenmaier reprend les affirmations essentielles et les démonstrations

1. *Athan.*, I, 195-220, Sur l'arianisme, voir Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 506-509.

2. Voir *T. Q.* 1825, 654-655, où Möhler attaque Neander, trop bien disposé lui aussi à l'égard du sabellianisme.

3. *Athan.*, I, 304-333. Voir Schleiermacher « Ueber den Gegensatz der Athanasianischen und Sabellianischen Trinitätslehre. » *Theol. Zeitschr.*, hg. v. Schl., de Wette und Lüke, III. Hft., 295-408. Sur le sabellianisme, v. Staudenmaier. *Hegel*, 69-70; *Ph. de Chr.*, 492-503, où St. attaque également l'interprétation de Schleiermacher. Sur le monarchianisme, 509-510.

4. Voir en part. 523-525 l'énoncé de la thèse. Sur le rapport entre les principales hérésies et l'hégélianisme en particulier, voir 69-98 du livre sur Hegel.

de Möhler. Mais, pour expliquer le passage des systèmes païens aux hérésies, il cherche un système intermédiaire qui, résumant et modifiant à la fois toute la spéculation antique, l'a rendue accessible à l'utilisation hérétique. Ce système, c'est le philonisme. Philon est le père de toute hérésie [1]. Il a tenté une conciliation impossible : celle du judaïsme et du paganisme. Et, au sein même du paganisme, il essaie d'unir les deux grands courants de la spéculation grecque : le dualisme platonicien et le panthéisme des Éléates [2]. C'est pourquoi toutes les hérésies ont leur germe primitif dans le philonisme. Il est l'hérésie « originelle ». Staudenmaier prolonge son essai de démonstration bien au delà du IVe siècle. Les hérésies médiévales l'amènent à la plus considérable des hérésies, à la Réforme du XVIe siècle. Il retrouvera enfin, en la philosophie contemporaine, une répristination des anciennes hérésies [3]. Parallèle à celle de Möhler, son entreprise la complète en situant la Réforme en un vaste ensemble qui, autour des pôles dualiste et panthéiste, groupe organiquement toute la spéculation extra-catholique de Platon à Hegel. Considérée en sa totalité, la reconstruction historique de Staudenmaier est plus abstraite et plus philosophique que celle de Möhler. Toutefois, comme ce dernier, Staudenmaier entend ne pas voir les hérésies sous leur seul aspect intellectuel. Il les conçoit comme des « maladies de l'âme », les ramène toutes à cet « égoïsme » humain, à cette exagération de la personnalité, à cet individualisme intellectualiste ou mystique qui, pour les cerveaux romantiques, est la forme essentielle du péché originel [4].

Mais Staudenmaier ne se contente pas de systématiser la production hérésiarque. Il insiste sur le maintien énergique de la tradition théiste par le catholicisme. De là des chapitres importants sur les théologiens médiévaux les plus suspects de panthéisme : Denys l'Aréopagite et Scot Érigène. On les accuse de continuer le philonisme et le néoplatonisme en particulier. Staudenmaier, suivant l'exemple de Möhler, tente de montrer que les erreurs de « terminologie » ne compromettent pas l' « esprit » chrétien d'un système, qu'il ne faut pas s'attacher uniquement aux détails, mais considérer la totalité de la reconstruction. Ne pourrait-on accuser saint Augustin lui-même de panthéisme[5] ? Denys l'Aréopagite n'a cherché, en empruntant au néoplatonisme ses conceptions et ses tournures favorites, qu'un appui extérieur et une illustration commode pour son propre système. Ce système est, en sa tendance maîtresse, une philosophie authentiquement chrétienne. Le néoplatonisme s'y transmue en saine et vraie mystique [6]. Il en est de même de Scot Érigène. Sa théorie du rapport entre Dieu et le

1. *Ph. d. Chr.*, 484. Voir en part. 485-486. Sur l'influence de Philon et les premières hérésies, voir 486-510.

2. *Id.*, 360-363 en part. et 363-462 l'exposé complet de la théologie de Philon et la comparaison avec le théisme chrétien. — Voir encore *Hegel*, 59-63.

3. *Ph. d. Chr.*, 483-820. Voir le résumé dans le livre sur Hegel, 72-114.

4. *T. Q.*, 1831, 475-480.

5. *Ph. d. Chr.*, 525-527.

6. *Id.*, 527-535. Voir encore, sur la théorie des Idées dans l'Aréopagite, 255 et 321-325.

monde n'est pas panthéiste. Il a résolu comme les Pères le problème du rapport entre la foi et la science. Il est le père de la grande et féconde scolastique. Prise en son ensemble, l'influence exercée par Scot Érigène sur le moyen âge a été excellente[1]. Staudenmaier admet toutefois qu'à côté de ce courant d'influence s'en trouve un autre qui lui est parallèle et s'est montré néfaste. La philosophie de Scot Érigène a été, mais indirectement, génératrice d'erreurs et d'hérésies. Comment expliquer ce phénomène étrange? Ici apparaît, une fois de plus, le dualisme tragique entre la pensée et son expression, entre l'esprit d'une doctrine et sa terminologie. Il arrive souvent que l'esprit d'un penseur ne soit plus saisi par les continuateurs de sa doctrine, que seule la terminologie demeure, donnant lieu à de fâcheuses interprétations. Les panthéistes ultérieurs s'en réfèrent à Scot Érigène parce qu'ils ne le comprennent pas. De là l'influence funeste exercée par lui en apparence. Mais il reste vrai que Scot Érigène a commis de graves erreurs qui, séparées du système, ont chacune donné naissance à une hérésie. C'est ainsi que Pierre Abélard exagérera l'importance déjà excessive accordée par Érigène à la raison et aux « præambula fidei ». D'autres abuseront largement des théories fallacieuses émises par Scot Érigène sur la nature du mal, sur le péché et la prédestination. L'ardeur et le zèle que mettent évêques et conciles à réagir contre son influence prouvent à eux seuls combien elle fut dangereuse. On devra cependant ajouter, pour être juste, que la philosophie d'Érigène a pu être reprise, en un sens vraiment chrétien, par plusieurs théologiens médiévaux[2].

III. Cette reconstruction historique des hérésies est sans doute trop simpliste et ne répond pas toujours à la complexité des faits. L'essentiel est d'en saisir le caractère idéologique, les linéaments généraux et l'accord parfait avec la critique des systèmes contemporains élaborée par l'école wurtembergeoise. La notion de vie organique appliquée à l'évolution du dogme et à la germination des hérésies simplifie les problèmes, renouvelle l'histoire des dogmes et permet une première classification des systèmes hostiles au catholicisme[3]. En cette théologie, comme en l'œuvre de Gœthe, les schèmes empruntés à une biologie encore élémentaire, mais suggestive, projettent sur le passé une lumière singulièrement évocatrice.

Cette reconstruction ne concerne que les controverses d'ordre purement théologique ou christologique. Les hérésies anthropologiques, pélagianisme et semipélagianisme, seront traitées par Möhler dans la « Symbolique » et

1. *Ph, d. Chr.*, 535-604.

2. *Id.*, p. 604-627. Voir encore 252. Le jugement de Staudenmaier sur Scot Érigène est nettement plus sévère en 1840 qu'en son ouvrage inachevé de 1834. Voir, sur la valeur objective de sa défense du théisme érigénien, Lauchert, *op. cit.*, 213-215 et en part. la note 1, 213-214. Lauchert renvoie à un article de Kuhn, *T. Q.*, 1845, 304, nettement opposé à la thèse de Staudenmaier. — Voir encore Staud. : « Lehre des J. S. Erigena üb. das menschliche Erkennen » (*Freib. Zschrift. f. Theol.*, III, Heft 2, 239-322); *Encyclopädie*, 1. Aufl., 737-743.

3. Voir en part. l'étude de Staudenmaier sur le dogme de l'Image divine, *T. Q.*, 1830, 199..., 403...

dans les « Nouvelles Recherches », au cours de sa polémique contre Baur. Il tentera précisément de démontrer contre son adversaire que le catholicisme échappe à l'accusation de pélagianisme et concilie admirablement les droits de la nature et ceux de la grâce. Toutefois l'étude sur le gnosticisme (1831), écrite peu avant la publication de la « Symbolique », occupe une place à part dans la théorie möhlérienne des hérésies. Car elle sert de prologue à la critique du vieux protestantisme[1].

1. Möhler oppose son interprétation à celles de tous les théologiens qui ont tenté d'expliquer le gnosticisme. Il leur reproche de commettre tous la même erreur, de s'imaginer que le gnosticisme est un phénomène d'ordre purement intellectuel et théorique. Les gnostiques auraient, disent-ils, voulu saisir le christianisme comme Idée ou vérité rationnelle et le transformer en objet de spéculation. Pénétrés de philosophie orientale et platonicienne, ils auraient simplement cherché à l'enrichir d'éléments chrétiens[2]. La thèse très ancienne, qui rattache le gnosticisme à Simon le Magicien, est tout extérieure[3]. L'interprétation des Pères est également très superficielle; ils n'atteignent pas le principe vital et organique du gnosticisme, ne peuvent expliquer son expansion et sa durée. Massuet, dont il faut admirer les travaux, n'est cependant guère plus heureux. Les modernes ont trouvé de nouveaux points de comparaison. Ils ont recours à la Cabbale juive, au bouddhisme, à Zoroastre, etc... Les deux théologiens qui se rapprochent le plus de la vérité sont, d'après Möhler, Neander et Gieseler. Ils cherchent encore l'origine de la gnose dans les systèmes de l'Orient et de la Grèce, mais admettent un rapport plus intime entre elle et le christianisme et surtout un principe de formation interne qui fait du gnosticisme un phénomène *sui generis*[4].

L'historien se trouve, en effet, fort embarrassé pour expliquer le dualisme fondamental qui caractérise le gnosticisme, lui inspire son enthousiasme profond et le rendra si nuisible à l'Église. Le gnosticisme ne peut être sorti uniquement du dualisme persan. Le système de Zoroastre avait, au temps du gnosticisme, perdu tout prestige et sa résurrection ultérieure est précisément due au mouvement dualiste qui a soulevé momentanément le christianisme. Il y a de telles différences entre le dualisme persan et le dualisme gnostique qu'on ne peut songer à pareille filiation. Le dualisme gnostique est radical, fait du mal et du bien deux principes éternels, a une partie morale infiniment plus profonde que celle du dualisme persan. Dans le gnosticisme, c'est l'esprit qui est en conflit avec la nature ; dans la religion perse, c'est la nature qui lutte avec elle-même. Cette différence est irréductible ; elle équivaut à celle qui sépare le christianisme en général

1. Voir *G. Schr.*, I, 403... Sur le rapport entre gnosticisme et vieux protestantisme, voir *Symb.* (I), 186... et (IV), 243... Voir le ch. XI et, pour la genèse de la théorie, *Einheit*..., 150-151.

2. *G. Schr.*, I, 406.

3. *Id.*, 404-405.

4. *Id.*, 405-406. Mohler admire l'ouvrage de Neander sur les systèmes gnostiques (1818). Voir en part. *T. Q.*, 1831, 142-143 et l'article sur le gnosticisme lui-même, 417.

des religions antérieures [1]. Peut-on expliquer le gnosticisme par le platonisme? C'est également impossible. Möhler insiste sur la divergence capitale entre le dualisme de Platon et celui de Valentin. Il y a, chez les gnostiques, chez Valentin en particulier, un sentiment si tragique du péché et du mal! Où le retrouver dans le platonisme? Ce que le gnosticisme a d'essentiel et de spécifique échappe donc entièrement à l'influence platonicienne [2]. L'influence juive rend encore moins compte du spiritualisme extrême qui est l'un de ses aspects principaux [3]. Quant au néoplatonisme, on le connaît uniquement par des écrivains qui ont vécu plus de cent ans après les chefs des sectes gnostiques. C'est plutôt le gnosticisme qui a influé sur le néoplatonisme [4].

2. Qu'est-ce alors que le gnosticisme? C'est un phénomène essentiellement « chrétien » et directement issu du christianisme. Il s'explique par des tendances « pratiques » qui ont pris ultérieurement forme « spéculative ». Le christianisme se fondait sur un spiritualisme infiniment élevé qui violentait les âmes et les contraignait à regarder en elles-mêmes. Le Fils de Dieu, disait-il, est mort pour les pécheurs. La nature humaine découvrait en ses profondeurs, à cette lumière nouvelle, des abîmes de corruption et des possibilités indéfinies de félicité. Or il n'est pas de grand mouvement religieux sans exagérations. Le spiritualisme chrétien prit, chez de nombreux fidèles, des formes maladives. Ces fidèles se plaisaient à opposer radicalement la chair à l'esprit, le mal au bien. Leur ascétisme forcé ne tarda point à revêtir un aspect philosophique. Le monde extérieur et visible est le mal; sa matière n'est point de Dieu. Cette formule magique semblait résoudre toutes les énigmes. Cet état d'âme subjectif recréa le monde à son image et sa puissance sentimentale se manifesta simultanément dans toutes les parties de l'Église. De là cette parenté si paradoxale entre l'athéisme et le gnosticisme. Les deux sytèmes sont incapables de concilier l'existence du mal et celle de Dieu. Mais tandis que le premier nie Dieu, le second se refuse simplement à admettre la création du monde par Dieu [5]. La gnose est donc sortie d'une erreur pratique qui a cherché ensuite, en la deuxième phase de son évolution, une justification de sa conception du monde dans les systèmes les plus divers. Une folie sublime s'est emparée d'une importante fraction de l'Église. Elle « diabolise » la nature, cette nature que le paganisme avait si complaisamment divinisée. Par là le gnosticisme s'oppose au paganisme plus qu'au judaïsme. La gnose est extrême chrétien ou hyperchristianisme. Elle transforme en

1. *G. Schr.*, I, 420-423. Möhler réfute ici la thèse de Lewald, *Comment. de doctrina gnost.* (voir note *b*, 428).

2. *Id.*, 423-428, en part. 426-427. Möhler réfute ici Neander et surtout Gieseler. Voir encore 430-434 la réfutation de la thèse soutenue par Baur en 1827 (note *b*, 430).

3. *Id.*, 428-429.

4. *Id.*, 429-430.

5. *Id.*, 406-409. Voir 410 : « Es entwickelte sich aus einem eigenthümlichen praktischen Interesse eine eigenthümliche Speculation, und die Gnostiker erwarben sich das Verdienst..., die ersten ein speculatives System des Christenthums... geschaffen zu haben. »

« contradiction » l'opposition vivante entre le corps et l'esprit [1].

La thèse de Möhler est, par rapport aux interprétations antécédentes, presque entièrement neuve. Elle s'explique aisément par la conception générale que Möhler se fait de l'hérésie et surtout par la critique du luthéranisme qu'il élaborait au même moment dans la « Symbolique ». Il cherche à la démontrer par les arguments suivants. Le gnosticisme, tout d'abord, a pour phénomène concomitant un ascétisme rigoureux qui exige de ses adeptes les plus terribles sacrifices. Or c'est l'ascétisme qui peut engendrer une spéculation, non la spéculation un ascétisme réellement mis en pratique [2]. Le gnosticisme s'est ensuite propagé avec une telle rapidité et avec une telle violence que l'Église a dû faire appel à toute son énergie pour sauver la pure doctrine et la pure morale chrétiennes. Il a pris des formes populaires que ne saurait expliquer une tendance purement théorique [3]. Il a, en troisième lieu, duré jusqu'au xiv[e] siècle, revécu dans le priscillianisme, chez les pauliciens, les bogomiles, etc... N'est-ce pas là une hérésie fondamentale, toujours prête à sortir du christianisme lui-même dès que les fidèles exagèrent la corruption de la nature humaine? A côté du gnosticisme il y avait, au reste, place pour un ascétisme légitime que l'Église a favorisé tout en luttant contre les exagérations gnostiques [4]. Il ne faut donc pas se laisser tromper par l'appareil spéculatif compliqué du gnosticisme. La contemplation théosophique ne suffit pas à caractériser le vrai gnostique ; seule son attitude pratique à l'égard du mal et du péché le définit complètement. Il est vrai que certains adeptes se faisaient de la gnose une idée superficielle et purement théorique. Mais ils représentent une caricature de la gnose contre laquelle les gnostiques authentiques ont su protester [5].

Tandis que la gnose exagère la corruption de la nature, le pélagianisme la nie et glorifie à l'excès la moralité humaine. Tels sont les deux extrêmes auxquels aboutissent fatalement les hérésies d'ordre anthropologique. Cette oscillation redoutable reparaîtra au lendemain de la Réforme. A la conception vieille-protestante du péché ne tardera pas à s'opposer le moralisme optimiste du socinianisme et de l' « Aufklärung ». Avant d'étudier

1. *G. Schr.*, I, 410-412.
2. *Id.*, 412-413.
3. *Id.*, 413-414.
4. *Id.*, 414-417.
5. *Id.*, 417-420. Staudenmaier a repris la thèse de Möhler dans la *T. Q.*, 1831, 478-479 et surtout 475-476. — Voir encore la *Symbolique* (I), 274-276 et (IV), 365-368. Möhler oppose ici au gnosticisme l'hérésie unitarienne; le gnosticisme nie l'humanité, l'hérésie unitarienne la divinité de Christ. — Voir Baur, *op. cit.*, 541-546, la critique de la thèse möhlérienne sur le gnosticisme. — Celle-ci n'est pas entièrement fausse et les travaux de la critique moderne mettent toujours plus en évidence « dass in der Bewegung als ganzer nicht sowohl philosophische als religiöse Motive wirksam waren und dass sie nicht sowohl von theoretischen als vielmehr von praktischen Bedürfnissen getragen war ». (G. Kruger, *A. üb. Gnosticismus*, *Realencykl. f. prot. Th. u. K.*, Leipzig, 1899, Bd. 6, S. 729). — Voir aussi E. de Faye, *Intr. à l'ét. du Gnost. au II[e] et III[e] s.*, Paris, 1903, en part. 79-80 sur Marcion et 81... sur Valentin. Voir en part. 89 : « On entrevoit par les fragments que Valentin avait un sentiment intense et profond du mal moral ».

ces formes modernes des hérésies anciennes, il est nécessaire de montrer comment le dogme catholique, par sa conception du rapport vivant entre la nature et la grâce, a su toujours les éviter. Voilà ce que Möhler veut démontrer en interprétant à sa manière, dans la « Symbolique » et les « Nouvelles Recherches », les décrets tridentins sur le péché et la justification.

CHAPITRE IX

L'INTERPRÉTATION MÖHLÉRIENNE DES DÉCRETS TRIDENTINS DU PÉCHÉ ET DE LA JUSTIFICATION

L'histoire du dogme et de sa lutte contre les hérésies aboutit à cette affirmation : la théologie catholique peut et doit incessamment renouveler sa dogmatique en fonction des systèmes adverses. La première tentative risquée par l'école avant les travaux plus étendus de Staudenmaier et de Kuhn[1] est l'interprétation möhlérienne des décrets tridentins. Elle revêt, elle aussi, un caractère agonal très accusé, puisque Möhler prend position contre le protestantisme.

I. Il faut, tout d'abord, résoudre plusieurs questions préliminaires. Elles concernent : 1° la liberté d'interprétation dogmatique ; 2° l'esprit et la nature de cette interprétation ; 3° les sources du dogme ou « écrits symboliques » où elle doit puiser ; 4° le plan à suivre.

1. La liberté d'interprétation ne peut être révoquée en doute et il s'agit seulement d'en préciser les limites. On la traite comme la liberté exégétique. Le dogme étant « donnée » immuable en son essence et dont la vérité sous-jacente demeure identique à elle-même, la distinction romantique entre le noumène et ses manifestations phénoménales, entre l'unité organique et ses métamorphoses servira, ici encore, de pensée directrice[2]. Un lien étroit unit l'histoire des dogmes et la dogmatique. Drey distingue : 1° l'élément fixe ou dogme proprement dit, explicite s'il est présenté par l'Église comme achevé, implicite s'il n'est ni achevé ni universellement reconnu ; 2° l'élément mobile ou « opinion » théologique. L'Église laisse à chaque théologien, dans les limites posées par la tradition vivante, les mains libres. On donnera le nom de « symbolique » à l'exposé que l'Église fait elle-même du dogme explicite et celui de « scolastique » à l'effort accompli par les théologiens pour développer scientifiquement le dogme. La vraie dogmatique sera une synthèse de la symbolique et de la scolastique. L'attitude du théologien sera une moyenne entre l' « hyperortho-

1. Voir Staudenmaier, *D. chr. Dogm.*, I. und II. Bd., 1844 ; III. Bd., 1848 ; IV. Bd 1. Lief., 1852. — Kuhn, *Dogm.*, 1. Aufl., 1846. Ces deux ouvrages dépassent le cadre de cette étude.

2. Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 305, note 1, où le parallèle est établi avec la « Métamorphose des Plantes » de Gœthe.

doxie », qui nie la légitimité des métamorphoses dogmatiques et se ruine elle-même parce qu'elle transforme inconsciemment en dogmes de simples opinions théologiques, et l' « hétérodoxie », qui veut introduire la mobilité en l'essence même du dogme. L'orthodoxie de bon aloi comprend cette vérité que seules les modifications du dogme mettent en évidence et rendent possible son immutabilité d'essence. Elle opère la synthèse de la fixité et du mouvement. Un dogme n'est à rejeter que dans le cas où il ne serait pas l'épanouissement de l'un des germes vivants virtuellement détenus par le christianisme primitif[1]. Möhler tient à se justifier contre les accusations protestantes. Il n'entend pas confondre le dogme et les opinions théologiques. La distinction entre l'individuel et l'universel n'est pas difficile dans le catholicisme. Son unité n'est pas uniformité, mais vivante multiplicité. Si des « partis » et des « conflits » sont possibles en l'Église, ils n'en atteignent pas l'essence. Songerait-on à identifier avec le dogme les théories d'Anselme et d'Augustin sur le péché originel ou les spéculations d'un Günther[2]?

2. Dans quel esprit faut-il rénover l'expression du dogme? Pour être au niveau de la civilisation contemporaine, la dogmatique doit être « organique ». Un « système » dogmatique ne se définit pas par un « Plus oder Minus von einzelnen Dogmen », mais par un dogme central. De là une critique significative des méthodes anciennes. L'on veut, à Tubingue, remplacer une scolastique « mécaniste » par une scolastique vivante[3]. C'est une réaction parallèle à celle de Schleiermacher contre les « loci dogmatici » de la vieille orthodoxie. Méthode de « morcelage », la scolastique périmée n'aboutit qu'à un « agrégat » de dogmes. Elle se contente d'énumérer et de paraphraser les articles de foi. Elle ne met pas en lumière le sens profond des dogmes. Au lieu de nous montrer l'Esprit besognant au sein des âmes chrétiennes, elle en fait un distributeur de grâces ou de dons extérieurs. La grâce sanctifiante n'est pour elle qu'un « sceau » purement adventice qui confère aux bonnes œuvres une valeur particulière. Elle sacrifie sans réserve à l'entendement, à la clarté logique et à la mémorisation. Elle néglige ainsi l'édification populaire et la cure des âmes qui ne peuvent vivre de propositions dogmatiques abstraites[4].

La « Dogmatique » de Dobmayer[5] souffre de défauts analogues. Il est victime de l'ancienne méthode. Comment conçoit-il les rapports entre la grâce et la liberté? Ramené à la vieille querelle entre Jansénistes et Molinistes, il conserve la pensée directrice qui, commune à ces deux systèmes malgré leur opposition, est la cause essentielle de leurs erreurs respectives. Il se perd dans les mêmes subtilités inutiles. Le dogme traditionnel, qui se meut entre les contraires, défend avec une égale énergie les

1. Drey, *Kurze Einl.*, 128-130, 33, 153, 170-180; Möhler, *Einheit...*, 40-43, 261-263.

2. *Symb.* (IV), 7-10. Ce développement ne se trouve pas dans la 1re édition. — Voir Baur, *Gegensatz...*, 2. éd., 38-40 et la *Symb.* (IV), 31.

3. Drey, *Kurze Einl.*, 130, 153; *T. Q.*, 1819, 8, 10; 1825, 119. Möhler, *Einheit...*, 81-82.

4. Hirscher, *Evang. u. Scol.*, 2-3, 4-5, 10-13, 51-53, 80, 137-141, 155-179, 181-183. — *T. Q.*, 1823, 198-208, 212-215, 377; 1824, 452...; 1825, 116, 120-121.

5. Théologien catholique du XVIIIe s. Voir sur lui Werner, *op. cit.*, 248..., 255 et 257.

droits de la liberté humaine et ceux de la grâce divine. Les Jansénistes considèrent la grâce comme efficace uniquement par elle-même et compromettent la liberté. Les Molinistes lui dénient toute efficacité propre et la relèguent au second plan. Ces solutions extrêmes s'expliquent par une conception « mécaniste » de la question. Les Jansénistes comparent l'homme à une balance. L'amour terrestre et la grâce agissent à ses deux bouts comme des poids; l'aiguille est la volonté humaine; la « præmotio physica », assurant l'efficacité de la grâce, supprime toute détermination spontanée. Les Molinistes ont recours à la comparaison du levier. Sur le plan de la mécanique le problème devient insoluble. On le résoudra facilement, au contraire, par la notion de collaboration permanente entre l'Humain et le Divin. Cette étude sur Dobmayer contient en germe toute la « Symbolique [1] ». Dès 1826 Möhler précise le sens qu'il entend donner à son interprétation [2]. Les protestants reprochent à la théologie catholique contemporaine d' « idéaliser » le dogme, les décrets tridentins en particulier. Ils assimilent cette prétendue idéalisation à un aveu d'impuissance. Ils croient y voir la preuve que toute conciliation véritable entre la tradition catholique et le christianisme évangélique est impossible. Mais serions-nous obligés, s'écrie Möhler, de prendre à la lettre la Bible entière et tous les décrets conciliaires? Les protestants seraient-ils seuls à détenir le droit d'interprétation dogmatique? Les Pères tridentins se couvriraient-ils la tête si devant eux l'on affirmait qu'ils n'ont pas pris au sens physique les « flammes » du Purgatoire? Est-ce idéaliser un dogme que d'en exposer le sens véritable et profond? Il faut distinguer trois opérations fort différentes : idéaliser, ramener une réalité positive à son « Idée », la traduire en symboles. Autre chose est de définir l'Idée de l'Église, autre chose de dire qu'elle réalise toujours l'idéal. La véritable interprétation du dogme n'est ni traduction symbolique, ni « idéalisation » au sens que les protestants donnent à ce terme. Elle est réduction du dogme à l'Idée dont il est le revêtement et l'expression. Le théologien catholique sait que les formules, une fois périmées, demeurent sans action sur les âmes. En adaptant la terminologie dogmatique aux exigences du présent, il ne change pas le dogme, mais le ranime et lui rend toute sa vertu [3].

3. Le symbole est la spéculation originelle (*Urspeculation*) de l'Église. Cette affirmation est la solution idéologique du problème des sources. Mais il s'agit de préciser. Quels sont au juste les documents à consulter? Möhler admet des « écrits symboliques [4] ». L'expression est caractéristique et fait songer au luthéranisme. Ces écrits sont source unique, puisqu'ils sont seuls à exprimer la conscience de l'Église. La position prise

1. *T. Q.*, 1819, 416... et 1820, 38... et 309... Voir en part. 1820, 47-51. — Voir encore, sur la justification, *Id.*, 51-54 et 404-406 de l'article sur l'inspiration; *T. Q.*, 1819, 24-31 et Schanz, *T. Q.*, 1898, 23-24.

2. *T. Q.*, 1826, 114-119.

3. Voir Loofs, *op. cit.*, 207-208. Il reproche aussi à Mohler d'avoir « idéalisé » le dogme catholique. — Voir encore Kuhn, *Giess. Jahrb.*, III, 323-324 et surtout Staudenmaier Dogmatik als Wiss., *Giess. Jahrb.*, II, 241..., en part., 257-262, 275-281.

4. *Symb.* (I), XIX et (IV), 14...

par Möhler était encore possible avant le Concile du Vatican, à une époque où nul catholique n'était tenu de considérer les constitutions papales comme normes de foi. Les décrets tridentins avaient laissé la question en suspens. Deux solutions étaient ici possibles. Ou bien, au nom de la règle de Vincent de Lérins, on n'admettait que les éléments officiellement légitimés; ou bien, au contraire, on introduisait dans le dogme officiel tous les « usages ». Les théologiens wurtembergeois choisissent, en fait, la première solution, tout en la transformant par leur théorie de la tradition. Ils demeurent ainsi dans une commode indétermination, puisqu'ils font de la tradition une « conscience » ecclésiastique qui ne peut par elle-même indiquer avec précision les sources du dogme. Cette interprétation n'intéresse que son aspect « dynamique ». S'il s'agit du point de vue « statique » et des sources « officielles », Möhler se contente des symboles et des décisions conciliaires. Cette attitude était adoptée de son temps par une minorité de catholiques [1].

De là les précisions de la « Symbolique ». Du moment où Möhler ne veut définir le catholicisme qu'en fonction du protestantisme, il écarte les symboles qui ont codifié les vérités chrétiennes admises par les deux confessions [2]. L'écrit symbolique fondamental est constitué par les décrets tridentins. C'est là, au fond, l'unique source admise par Möhler [3]. Il fait cependant mention du Catéchisme romain. Il estime ce document dont l'esprit est, à son sens, vraiment évangélique, dont la teneur est claire et évite les formules scolastiques. Mais a-t-il un caractère « symbolique? » Möhler hésite. Ce catéchisme n'a été ni publié, ni confirmé, il a été seulement « provoqué » par le Concile de Trente. Ceux qui l'ont rédigé n'avaient pas pour mission de faire face à l'hérésie et le document n'est qu'une application pratique des décrets tridentins. Il représente plutôt l'opposition entre le christianisme et les autres religions. Möhler ajoute aussi que les Jésuites, lors des controverses sur le problème de la grâce et de la liberté, lui ont dénié toute valeur symbolique. Malgré ces réserves, le document pourra être utilement consulté sur les points que le Concile de Trente n'a pas suffisamment développés [4]. Restent enfin les Constitutions papales provoquées par la lutte contre le jansénisme : la bulle d'Innocent X contre les cinq propositions de Jansénius et la Bulle « Unigenitus » de Clément XI. Elles sont, remarque Möhler, conformes à l'esprit du Concile de Trente et doivent être prises en considération [5]. L'Église catholique n'a donc qu'une source symbolique : les décrets tridentins; tous les autres documents ultérieurs n'en sont que des dérivations. Il est facile de voir que Möhler, en étudiant la question des sources, pense avant tout au

1. Voir Loofs, *op. cit.*, 207-208, 195-196, 69-71.
2. *Symb.* (I), XIX-XX; (IV), 14-15. Voir Marheinecke, *Syst. d. Kath.* I, 21-22.
3. *Symb.* (I), XX; (IV), 15. Voir Loofs, *op. cit.*, 207.
4. *Symb.* (I), XX-XXII et (IV), 15-18. Voir Baur, *op. cit.*, 38-40. Insistant sur l'importance du pouvoir papal dans l'Église, Baur soutient contre Möhler que le Catéchisme Romain est, au même titre que les décrets tridentins, écrit symbolique, parce qu'il a été comme eux sanctionné par la Papauté.
5. Voir notre ch. XVI sur Möhler et son attitude à l'égard des Jansénistes et des suites. Voir en part. A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 589, 595.

problème dogmatique qui sera le centre de sa « Symbolique », au rapport entre la grâce et la liberté, et qu'il le résoudra dans le sens antijanséniste, cherchant un point de vue moyen entre l'extrême jésuite et l'extrême janséniste.

4. Möhler se considère donc comme « libre » d'interpréter dans le sens de l' « organicisme » romantique les « décrets tridentins ». C'est la substance même des paragraphes de la « Symbolique » qui concernent le catholicisme. Une dernière question se posait : quel plan fallait-il suivre? Möhler en subordonne la solution aux fins générales de son ouvrage. Loin de commencer par la notion d'Église et les normes de foi, il termine par elles après avoir traité du péché, de la justification et des sacrements. Baur et Nitzsch lui en ont fait le reproche[1]. Baur l'accuse de manquer de méthode, d'imiter Schleiermacher et de nuire ainsi à la cause catholique. Nitzsch soutient, au contraire, que Möhler, en exposant les dogmes de chaque confession avant leurs principes et les normes de foi, rend le protestantisme aussi incompréhensible que le catholicisme. Möhler défend avec énergie son point de vue. Il est possédé par l'unique souci d'atteindre l' « esprit » du catholicisme, de mettre l'accent sur la question de la grâce en ses rapports avec la liberté, de saisir la tradition vivante en fonction des erreurs du protestantisme et d'être vraiment « systématique ». Il considère l'évolution religieuse de l'humanité et la révélation en général. Il se demande ce qu'elles deviennent suivant qu'on les interprète à la lumière du protestantisme ou du catholicisme. Il sait que l'on pourrait procéder plus historiquement et partir du point sur lequel le protestantisme a commencé sa critique du catholicisme. Mais il préfère éviter le plan historique et le plan dogmatique pour adopter le plan philosophique[2]. Raison de plus pour chercher, en l'interprétation möhlérienne des décrets tridentins, une première tentative de dogmatique dans le sens très large que l'école wurtembergeoise donne à ce terme. Un plan rigoureusement dogmatique, qui commencerait par l'Église, paraît à Möhler extérieur. Il veut mettre en évidence le principe et l'unité « internes » de ces ensembles vivants que sont les systèmes confessionnels. Or que nous enseigne l'histoire des hérésies et du protestantisme? Est-ce leur théorie de l'autorité qui est déterminante ou leur conception du rapport entre Christ et le croyant? Luther n'a pas commencé par critiquer la conception catholique de l'autorité ni édifié son système sur sa notion d'Église. Ici comme toujours, une piété particulière produit une institution ecclésiastique particulière. L'idée que se font les Réformateurs du rapport entre le croyant et Christ explique leur théorie de l'Église et de l'Écriture[3]. Möhler subordonne son exposé du dogme catholique au problème central de la « piété » chrétienne. Il est heureux que la « Symbolique » lui per-

1. Baur, *op. cit.*, 60-61 et note *) 454-457. — Nitzsch, *op. cit.*, 24-25.
2. *Symb.* (I), 1-3; (IV), 28-29. — Voir encore Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II, 323-324. Il adopte pour la dogmatique le même plan que Möhler. — Voir surtout notre ch. XI.
3. *Symb.* (IV), 331-334. Ce passage a été ajouté à la 1re édition en raison de la controverse avec les théologiens protestants.

mette de choisir ce plan et de demeurer fidèle à sa conception primitive : l'Église est l'expression sociale de l'Esprit chrétien et son autorité n'est pas extérieure au dogme, mais se confond avec lui. Le catholicisme est la détermination vivante et universelle du rapport entre Christ et le croyant. C'est dire que Möhler reprend, en les modifiant dans le sens catholique, les thèses essentielles de Schleiermacher, la relation établie par lui entre la piété et l'institution ecclésiastique et sa définition de la différence qui sépare le protestantisme du catholicisme. Est « catholique » le croyant qui subordonne son rapport avec Christ à son rapport avec l'Église universelle. La vraie divergence entre les deux théologiens réside en ceci que Möhler identifie le catholicisme ainsi conçu avec le christianisme éternel.

II. Comment Möhler interprète-t-il le dogme catholique de la chute et de ses conséquences?

1. Il s'agit, en premier lieu, de définir l'état de « justice originelle ». Malgré les apparences, ce dogme a une grande importance. Il est étroitement lié à celui de la justification. Étant donnée la déchéance de la raison humaine causée par le péché, seule la révélation peut l'instruire sur son état originel. Ce dogme touche donc au problème de la grâce et de la liberté [1]. Le catholicisme défend ici admirablement les intérêts essentiels du christianisme. Car il évite de compromettre la sainteté du Créateur en lui attribuant l'origine du mal et, pour justifier aussi l'idée d'une rédemption entièrement imméritée, met en évidence qu'Adam est tombé « par sa propre faute [2] ». Il enseigne en substance ceci. Adam a en commun avec l'humanité entière l'Image divine, la liberté, la capacité de connaître et d'aimer Dieu. Son privilège fut d'être juste, saint et agréable à Dieu. Les éléments de sa nature obéissaient docilement à sa raison et celle-ci était soumise à Dieu. En lui, pas de conflit entre l'esprit et la chair. Son corps n'était exposé ni à la souffrance ni à la mort [3].

Les théologiens interprètent cette donnée traditionnelle. Leur interprétation porte sur deux points essentiels : 1° sur les caractères constitutifs de la justice originelle et la distinction chronologique entre l' « imago » et la « similitudo »; 2° sur le libre arbitre d'Adam, la possibilité de la chute et l'origine du mal moral. Il s'agit de voir comment Möhler prend position à l'égard de ces deux problèmes [4].

A. La justice originelle, disent les scolastiques en utilisant leur terminologie coutumière, fut de nature « accidentelle ». Elle ne faisait pas partie intégrante de la « substance » adamique. Cette détermination explique, à leur sens, qu'Adam ait pu perdre cette perfection primitive. Tous les théologiens ajoutent qu'elle fut un don « surnaturel », un effet de la grâce. Ils distinguent l' « imago » de la « similitudo », la « justice » de la « sainteté », la donnée primitive de sa réalisation par-

1. *Symb.* (I), 3 et (IV), 29.
2. *Id.* (I), 4 et (IV), 30-31.
3. *Id.* (I), 3-4, 7-8; (IV), 30 et 34. Möhler résume ici le décret tridentin en le complétant par le Catéchisme romain.
4. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 28-31.

faite. Ils justifient ainsi la nécessité, après la chute, d'une institution particulière en vue du salut de l'humanité. Si la nature adamique avait été par elle-même capable de s'élever à la sainteté parfaite, elle aurait pu sans doute, après le péché, la restaurer avec ses seules forces. C'est là une tradition théologique constante qui s'appuie sur la grande autorité de Bellarmin [1]. Elle distingue avec soin, chez les protoplastes, les « dona naturæ » des « dona gratiæ [2] ». Le Concile de Trente n'a point sanctionné cette distinction fondamentale. Mais il apparaît comme certain, selon Möhler, que les Pères du Concile ont conféré à la sainteté originelle un caractère surnaturel [3].

Möhler ne songe pas à critiquer la terminologie scolastique. Il en admet la valeur relative et la nécessité à une époque où les théologiens n'avaient pas d'autre moyen d'expression. Il cherche à atteindre l'esprit même de l'interprétation. Il y voit, avec raison, une des affirmations capitales de la théologie catholique. Elle maintient avec énergie le caractère rigoureusement supranaturaliste du dogme. Elle universalise la relation entre les réalités surnaturelles et la nature humaine. Elle comprend que la révélation divine externe et les effets de la grâce interne sont, en dernière analyse, les manifestations d'un seul et même « fait » aussi vrai d'Adam que des autres hommes [4]. Point n'est besoin de la chute pour fonder le supranaturalisme. Möhler reprend le grand principe éloquemment défendu par Drey en son « Apologétique ». Le rapport entre le naturel et le surnaturel s'affirme en la révélation primitive comme en la révélation seconde [5]. L'homme, abandonné à lui-même, ne peut parfaitement connaître ou aimer Dieu. Pour y parvenir, il a « toujours » besoin de la grâce. Seul son secours nous permet de résoudre le conflit tragique et permanent entre notre nature « finie » et l'Infini. C'est vrai de la révélation proprement dite, puisque notre esprit borné ne peut se développer sans éducation divine extérieure. C'est encore vrai de la sanctification. Dieu agit simultanément sur la connaissance et sur la volonté. Ces deux actions unies donnent lieu à l'affirmation supranaturaliste en son opposition totale contre le naturalisme. Ainsi interprété, le dogme de l'état originel rejoint celui de la rédemption. L'Église a élaboré la seule conception vraiment rationnelle et universelle du salut de l'humanité par Christ [6]. L'interprétation de Möhler, en dernière instance, applique au supranaturalisme catholique, mais en les transformant, le principe kantien de réciprocité entre l'esprit et l'expérience et le principe schleiermachérien de rapport permanent entre le naturel et le surnaturel. Möhler ajoutera plus tard, pour préciser, que la justice et la sainteté d'Adam

1. *Symb.* (I), 5-6, 10-11 ; (IV), 31-32, 37. Möhler cite saint Thomas et Bellarmin.
2. Loofs, *op. cit.*, 264-265.
3. *Symb.* (I), 7 et (IV), 33. — *N. Unt.*, 74.
4. *Symb.* (I), 6-7 et (IV), 33.
5. Voir notre ch. I.
6. *Symb.* (I), 6-7 ; (IV), 32-33. — Voir Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, III, 168-169, 169-170, où il interprète comme Möhler le « donum supernaturale » de la scolastique. Le mysticisme allemand essaie d'enlever au dogme scolastique son apparence « mécaniste ».

n'eurent pas un caractère purement passif ou négatif, mais une valeur positive. Adam ne fut pas seulement pur; il fut en communion intime avec Dieu. Or, étant donnée l'impuissance de la nature humaine, il faut bien admettre que la grâce divine a aidé le premier homme à s'élever au-dessus de lui-même. La portée véritable du dogme apparaît alors en pleine lumière. L'abandonner serait renoncer au dualisme sain du christianisme et aboutir fatalement à l' « homousie », à l'identité essentielle entre la nature divine et la nature humaine, au panthéisme [1].

Sur la distinction chronologique entre les « dona gratiæ » (similitudo) et les « dona naturæ » (imago), l'interprétation möhlérienne est également libre et hardie. Pierre le Lombard et saint Thomas soutiennent que les « dona gratiæ » ont été, lors de la Création, donnés à Adam en même temps que les « dona naturæ ». D'autres théologiens, saint Bonaventure en particulier, admettent que les premiers lui ont été conférés après coup. Le Concile de Trente avait laissé la question en suspens et remplacé le « in qua creatus fuit » par le « in qua constitutus fuerat », pour ne pas exclure absolument l'interprétation de Bonaventure. En fait, même à l'heure actuelle, les deux solutions demeurent possibles. Mais la solution thomiste a toujours eu le plus de vogue [2]. Möhler choisit celle de Bonaventure. Elle satisfait aux exigences de son interprétation évolutionniste. Il définit l' « imago » : « religiöse Anlage » et la « similitudo » : « gottgefällige Entwicklung [3] ». Il explique l'intérêt de la distinction. Il y retrouve encore cette grande idée de la révélation considérée comme pédagogie divine. Adam a reçu un « germe vivant » qui ne pouvait se développer qu'avec l'aide et sous l'action de la grâce surnaturelle [4]. Möhler complètera même ultérieurement sa pensée en ajoutant qu'Adam a reçu le don surnaturel de sainteté après s'en être rendu digne. Cette conception présente, à ses yeux, le grand avantage d'établir une distinction plus nette entre la sphère de la nature et celle de la grâce, de mettre en évidence la puissance intrinsèque de la nature humaine et sa liberté, de montrer que seul un abus de liberté a pu être cause de la chute et qu'avant sa déchéance Adam pouvait, sans avoir encore l'idée du mal, distinguer sa nature de ses dons surnaturels [5]. Qui ne voit, malgré l'attachement apparent de Möhler à la lettre même du dogme traditionnel, qu'Adam est avant tout pour lui le « prototype » de l'humanité normale. Car Möhler insiste moins sur l'aspect objectif du dogme, sur la croyance à un état paradisiaque réel [6], que sur la conception élargie et assouplie de la relation vivante entre le naturel et le surnaturel.

Né de la polémique contre Baur, l'exposé des « Nouvelles Recherches »

1. Voir *Symb.* (V), 29-30; *N. Unt.* 68-69; A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 592-594; Nitzsch, *op. cit.*, 39-43.

2. Voir Loofs, *Symb.*, 265. Voir Möhler, *Symb.* (I), note 1, 7-8 et (IV), note 1, 33-34. Möhler omet d'indiquer les noms des théologiens qui représentent les deux conceptions.

3. *Symb.* (I), 10 et (IV), 37,

4. *Id.* (I), note 1, 7 et (IV), note 1, 33.

5. *Id.* (V), 31-33.

6. Möhler défend toutefois cette croyance contre Baur dans les *N. Unt.*, 1-2 et 71.

vient confirmer celui de la « Symbolique », y ajouter de nouveaux développements et donner par son allure passionnée plus de force et d'éclat à l'interprétation de Möhler. L'on peut déjà nettement entrevoir la nature de cette controverse fameuse et la cause principale de son insuccès final. Si Möhler, en effet, reproche incessamment à Baur de fausser, en la transformant, la pensée du vieux-protestantisme [1], Baur renouvelle les attaques protestantes contre le vieux dogme catholique sans tenir compte de l'interprétation möhlérienne. Les deux théologiens ne peuvent s'entendre parce qu'ils se refusent l'un à l'autre le droit d'interpréter et de moderniser le dogme de leur confession respective. Le dogme catholique de la justice originelle, dira Baur, fait de celle-ci un pur « accident ». Adam n'en est que le substrat passif et le christianisme total prend ici l'aspect d'un vaste « opus supererogationis ». La notion catholique de surnaturel est d'une parfaite extériorité [2]. Baur accentue ainsi à plaisir le dualisme catholique et ignore tout simplement l'effort accompli par Möhler et l'école de Tubingue pour l'expliquer et le rendre vivant. A Möhler, à un esprit imbu d'idéalisme romantique, il reproche une conception « mécaniste » du problème religieux, le retour inopportun aux notions scolastiques périmées de « substance » et d' « accident ». Il défend contre lui, en dogmatique, l'utilisation des concepts d'évolution et de croissance organiques! Il invoque l'idée maîtresse de la théologie subjectiviste moderne, cette affirmation que le christianisme n'est pas « absolument » surnaturel! A des critiques aussi injustes Möhler pouvait hardiment répondre qu'elles ne l'atteignaient pas et que, bien interprété, le dogme catholique fait sa part légitime au subjectivisme moderne.

B. Reste la question de l'origine du mal moral. Ce n'est pas la chute qui fut « nécessaire », mais une « épreuve » qui devait donner à Adam l'occasion de se décider lui-même pour le bien, de faire siens les dons divins. Ici encore s'affirme le caractère « pédagogique » de la révélation. Cette épreuve s'explique naturellement par les déterminations précédentes de l'état originel. Il est vrai que la chute effective, suivie de la rédemption, a conduit l'homme à un résultat analogue. Cette justice et cette sainteté originelles, qu'Adam n'avait pas encore faites siennes, sont devenues, chez le chrétien d'aujourd'hui, possession consciente et personnelle. Mais seule la grâce, qui sait utiliser le mal, a pu avoir de tels effets. Il en est de la chute comme de l'hérésie. Dire qu'elle fut nécessaire, fonder le mal en la nature humaine à la manière des panthéistes hégéliens, c'est la justifier. Adam fut libre et, quoique libre, il eut besoin de la grâce [3].

Il s'agissait alors de montrer, contre Baur, que le catholicisme évite les extrêmes opposés : le pélagianisme, qui sacrifie la grâce à la liberté, et le vieux protestantisme, qui sacrifie la liberté à la grâce. Baur établissait, en effet, un lien fatal entre la notion catholique de liberté et le pélagianisme. Möhler le nie. Mais si la liberté est essentiellement « pouvoir de choisir »

1. Voir ch. XII.
2. *N. Unt.*, 68, 70-75, 77-78. — Voir Baur, *op. cit.*, 101-118.
3. *Symb.* (I), 8, note 2 et 3; (IV), 35, note 1, et 29.

(*Wahlvermögen*) entre le bien et le mal, comment la concilier avec l'action de la grâce? Nous dirons que la liberté, en choisissant ce qui lui est offert par la grâce, ne perd pas son caractère propre. Baur fait porter toute son argumentation sur la comparaison fameuse entre le libre arbitre et la balance. Möhler lui répond à son tour qu'un abîme sépare le domaine de l'éthique et celui de la mécanique. Le libre arbitre n'est pas un point d'équilibre ou d'indifférence, mais une « force », une « puissance » qui nous pousse à choisir. On ne peut le comprendre sans le rattacher aux éléments divers de l'organisme spirituel. Möhler se tire ainsi de la difficulté par une interprétation « dynamique » du concept de libre arbitre. Le catholicisme échappe au pélagianisme. Le fait que la liberté choisit entre bien et mal ne prouve pas que l'homme ait la force nécessaire d'accomplir la religion parfaite. La grâce conserve son utilité et sa vertu. Le pélagianisme est vrai en ce qu'il maintient énergiquement la liberté; le luthéranisme en ce qu'il insiste sur la grâce. Seul le catholicisme possède la vérité synthétique et vivante[1].

2. Comment le dogme catholique définit-il l'essence du péché originel et ses conséquences pour la nature humaine?

A. Évitant ici encore l'écueil luthérien ou janséniste et l'écueil pélagien, il sauvegarde l'intérêt essentiel du christianisme. Il prend soin de ne pas exagérer la corruption de la nature déchue et de ne pas l'atténuer avec excès[2]. Le Concile de Trente s'exprime sur ce point avec la plus grande simplicité. Adam a perdu sa justice et sa sainteté originelles. Son âme et son corps sont corrompus. Cet état de péché se transmet à sa descendance. Séparé de Dieu et incapable de lui plaire, l'homme ne peut être justifié que par les mérites de Christ. Mais il a conservé la liberté; ses actes moraux ou religieux ne tombent pas tous nécessairement sous l'aspect du péché[3].

Il est évident, remarque Möhler, que le Concile laisse ici régner l'indétermination. Il évite de définir l'essence du péché originel et ouvre la voie à toutes les interprétations théologiques. Möhler approuve. Pourquoi le Concile aurait-il prévu tous les détails de la doctrine? Ni l'Écriture ni la Tradition ne l'y autorisaient. Son exposé suffit « pratiquement » et l'on ne peut qu'admirer la prudente sagesse des Pères tridentins. Ils s'étaient assemblés pour séparer le dogme catholique des erreurs de la Réforme et exprimer sa véritable essence. N'ont-ils pas satisfait à ces deux exigences? Ils se sont opposés : 1° au socinianisme naissant, ou pélagianisme renouvelé, en enseignant la perte de la justice originelle, l'état de corruption et la nécessité de la grâce; 2° aux luthériens et réformés, en affirmant que cette déchéance n'est pas absolue. Ils ont indiqué la ligne que doit suivre en son mouvement la tradition dogmatique vivante[4]. Il est d'ailleurs his-

1. *N. Unt.*, 80-89, — Staudenmaier. *Giess. Jahrb.*, V, 182, 197-200; *T. Q.*, 1832, 580; *Giess. Jahrb.*, III, 170-171. — Baur, *op. cit.*, 127..., 171-172.
2. *Symb.* (I), 31-32 et (IV), 59-60.
3. *Id.* (I), 30-31 et (IV), 57-58. — *N. Unt.*, 100-101.
4. *Symb.* (I), 31-32 et (IV), 58-59. — *N. Unt.*, 102, 103, 104-105.

toriquement vrai que le Concile n'a exclu aucune des interprétations scolastiques. La solution thomiste, la solution scotiste et même l'intransigeance augustinienne pouvaient s'accorder avec ses formules [1].

Möhler écarte complètement l'affirmation de saint Augustin : « omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia [2] ». Reste l'ensemble vaste et compliqué des interprétations scolastiques. Möhler essaie de prendre position à leur égard. Sa préoccupation persistante est de défendre le catholicisme contre les accusations protestantes et de montrer que la scolastique, comme le Concile de Trente, a toujours évité le pélagianisme.

Depuis saint Augustin les théologiens s'accordent tous à dire que le péché originel est, du point de vue « privatif », « carentia justitiæ originalis ». Mais il y a division au sujet des conséquences que cette perte aurait entraînées. L'interprétation thomiste admettait, comme celle de P. le Lombard, une « corruption » de la nature. Le péché originel n'est pas uniquement « privatio », mais encore « habitus corruptus ». Saint Thomas distingue « la forme » du péché originel (« defectus originalis justitiæ ») et sa « matière » (« aversio voluntatis a Deo » et « inordinatio in omnibus aliis animæ viribus » ou « concupiscentia »). Duns Scot et les nominalistes admettaient que le conflit entre la chair et l'esprit se livre de tout temps en la nature. La concupiscence n'est autre chose qu'une perversion de la volonté causée par la perte de la justice originelle. L'homme déchu se trouve « in puris naturalibus [3] ».

Möhler utilise et imite Bellarmin qui s'est porté du côté de la tradition scotiste en la combinant avec la tradition thomiste [4]. L'homme déchu n'a perdu ou acquis par le péché originel aucun élément intégrant de sa nature. Les fils d'Adam naissent tels que fut Adam lors de la Création. Étant « in puris naturalibus », l'homme déchu a donc conservé l'Image divine. Mais la perte de la justice originelle a eu deux conséquences. Grâce à cette justice l'homme était tourné vers Dieu; après sa disparition, il se détourne de Dieu et la perversion de sa volonté se transmet à sa descendance. Grâce à elle encore, le corps et l'âme d'Adam vivaient en harmonie; après la chute, ils se séparent et entre eux éclate un conflit inégal. Sans doute l'Image divine demeurée en l'homme le pousse à résister. Mais sa volonté demeure impuissante et il succombe fatalement. C'est la concupiscence ou révolte de la chair contre l'esprit. Elle n'est pas le péché originel lui-même, puisque le péché et l'état de péché ne peuvent résider qu'en la volonté [5].

1. Loofs, *Symb.*, 266-268.

2. *Id.*, 267 et note 11, 266-268. — Möhler, *Symb.* (I), 31 note 1 et (IV), 58 note 2. — *N. Unt.*, 101. Möhler ne croit pas à un accord possible entre la formule tridentine et l'augustinisme.

3. Loofs, *op. cit.*, 266. Il montre combien facilement l'interpretation thomiste pouvait être tirée dans le sens scotiste.

4. *Id.*, *op. cit.*, 268-269.

5. *Symb.* (I), 32-35 ; (IV), 60-63. L'interprétation donnée par la 1re éd. est plus libre que l'autre. Voir en part. 33. L'homme, en vertu de sa dechéance, est nature abandonnee a

Telle est cette interprétation que le Concile de Trente n'a pas sanctionnée[1] et que Möhler semble faire sienne. Il insiste en particulier sur le caractère universel et souple du dogme catholique. Considérez, dit-il, l'évolution religieuse de l'humanité et vous comprendrez la grandeur de la pensée catholique[2]. Quand les païens leur demandaient pourquoi Dieu n'avait envoyé son fils dans le monde que des milliers d'années après la chute, les Pères, préoccupés surtout par l'aspect « pédagogique » de la révélation, répondaient que Dieu avait imposé au genre humain de dures et longues épreuves afin de lui apprendre ce que la nature peut et veut par elle-même, afin d'éveiller en l'homme la nostalgie de l'aide surnaturelle[3]. C'était là une profonde pensée. Le catholicisme a toujours su comprendre ce qu'il y eut de grand et de fécond dans le paganisme. N'y a-t-il pas, dans l'antiquité païenne, des étincelles de vie supérieure? Elles s'expliquent par la relativité même du péché originel et de sa gravité. Grâce à cette largeur de vues, l'Église a su utiliser ce qu'il y avait de meilleur dans l'antiquité. Si elle a limité la portée et les conséquences du péché originel, c'est pour donner à son dogme un fondement plus solide et rendre indéfectible le sentiment du péché. Car, pour saisir le mal moral en sa réelle gravité, il faut éviter de l'exagérer. Un extrême provoque un autre extrême. Le sentiment outrancier du péché conduit à la négation du péché. Ici encore le dogme catholique, évitant les extrêmes, est seul à se faire de la religion une conception vraiment organique et vivante[4]. Entre l'évolutionnisme moderne qui n'établit qu'une différence de degré des religions antiques au christianisme et le dualisme vieux-protestant qui les sépare absolument, Möhler cherche une conciliation et la trouve dans le catholicisme.

B. La controverse avec Baur l'oblige cependant à préciser son interprétation. L'argumentation de Baur contre le dogme catholique et les théories scolastiques se réduit aux accusations suivantes. Du moment où la justice originelle n'est qu'un don « surnaturel », le péché originel ne vicie pas réellement la nature et le catholicisme ne maintient sa gravité qu'en apparence. Le péché originel n'a ici qu'un caractère négatif. Avant comme après la chute, la concupiscence est la même. Puisqu'elle fait partie de la nature, elle ne constitue pas un péché. Ainsi l'homme est naturellement bon et le catholicisme aboutit au pélagianisme. Il anéantit la

elle-même et privée de grâce. Dans la 4e éd., les citations de Bellarmin sont plus abondantes et Möhler s'en tient plus rigoureusement à l'interprétation scolastique.

1. Möhler insiste là-dessus contre les protestants Winer et Marheinecke; *Symb.* (I), 35 et (IV), 62-63.

2. *Symb.* (I), 49-50 et (IV), 78. Voir aussi *T. Q.*, 1825, 103.

3. *Symb.* (I), 48 et (IV), 76.

4. *Id.* (I), 60, 49-50, 50-55, 56-57; (IV), 89, 78-79, 79-86. Voir en part. la page sur la Chine et l'Inde. Möhler utilise les conceptions alors courantes sur l'évolution religieuse de l'Humanité et sur l' « Uroffenbarung ». Voir encore *T. Q.*, 1825, 104 : « Wir dürfen... den Entwicklungsgang der Offenbarungsanstalten nicht zerreissen » ; *T. Q.*, 1834, 95 où Möhler montre que l'antiquité avait déjà commencé la lutte contre l'esclavage ; Drey, *Apol.*, II et la Préf., IV-V. — Le lien entre le christianisme et le paganisme avait été étudié par Schleiermacher, Creuzer, Baur, etc... Voir le chap. XII.

notion de chute et celle de rédemption[1]. Les attaques de Baur visent particulièrement la tradition scotiste et cette idée que le péché originel n'a rien enlevé ni rien ajouté d' « essentiel » à la nature[2]. Möhler répond à Baur : 1° cette théorie n'est pas un dogme, puisque le Concile de Trente ne l'a pas admise et que certains théologiens ont donné une autre interprétation du péché originel[3]; 2° elle n'est pas pélagienne, à moins que l'on n'appelle pélagien tout penseur qui nie le caractère substantiel et positif du péché originel; 3° elle est vraie en elle-même, car le mal ne peut avoir qu'une existence négative[4].

Möhler l'avait déjà interprétée, dans la « Symbolique », en utilisant les formules organicistes. Comment concevoir que de l' « organisme » spirituel on puisse enlever un élément essentiel[5]? Il développe dans les « Nouvelles Recherches » les points les plus importants de son argumentation.

Il y a eu avant le Concile de Trente d'autres théories, celle de saint Bonaventure en particulier. Ce théologien fait du péché originel une « coulpe » (*Schuld*) que les hommes ont héritée d'Adam. La nature humaine est réellement perverse et corrompue. Le péché originel est simultanément privation de la justice originelle, concupiscence ou appétit mauvais. Mais comment expliquer la transmission de cette corruption effective? Saint Bonaventure, avec P. le Lombard et autres, admet le « créatianisme », théorie d'après laquelle l'âme est, dès la naissance, souillée par l'union avec le corps. Cette solution soulevait d'insurmontables difficultés et c'est contre elle que s'est constituée la théorie des « pura naturalia [6]».

Anselme de Canterbury l'a ébauchée le premier. Le péché originel est essentiellement « privation » et l'homme déchu se trouve réduit aux « dona naturalia ». Ici apparaît cette grande idée catholique que le mal n'est pas substantiel. Saint Augustin l'avait déjà élaborée en sa polémique contre le manichéisme, puis abandonnée en sa lutte contre le pélagianisme. Mais comment alors expliquer que nous soyons tous pécheurs en Adam sans hériter de lui une « essence » mauvaise? Les scolastiques en question ont trouvé la solution suivante. L'homme est synthèse d'esprit et de chair, appartient simultanément au règne supérieur et au règne inférieur. On peut admettre qu'Adam, considéré comme simple créature (in puris naturalibus), a connu avant la chute elle-même le conflit entre l'esprit et la chair. Ce conflit n'est pas mauvais en soi; c'est un phénomène « naturel ». En d'autres termes, les sollicitations de la concupiscence ne deviennent mauvaises que si la volonté y obéit et se détourne de Dieu. S'il y eut chez Adam harmonie parfaite entre l'esprit et la chair, ce fut à cause du don surnaturel. Celui-ci disparaissant, il y a conflit tra-

1. *N. Unt.*, 98-99, 103-104. — Baur, *op. cit.*, 82-100.
2. *N. Unt.*, 103 et 105. Voir surtout 105, où la théorie des « pura naturalia » est nettement exposée.
3. *Id.*, 104-105 et 106.
4. *Id.*, 105, 103-104.
5. *Symb.* (I), 41 et (IV), 69, à propos de la conception luthérienne.
6. *N. Unt.*, 109-111. Gunther a fait aussi, en sa « Vorschule », une critique rigoureuse du creatianisme.

gique. Il reparaîtra chez tous les hommes, puisqu'il est inhérent à la nature humaine, et sous sa forme tragique, puisqu'ils sont tous par Adam privés de la justice originelle. Ainsi, pour expliquer la solidarité dans le mal, il ne sera pas nécessaire d'avoir recours à la transmission de quelque mal positif et substantiel[1].

Cette théorie met en évidence la négativité du mal. Elle fait porter sur l'esprit et sur la volonté le poids du péché. Möhler invoque l'autorité de saint Thomas qui admet l' « aversio voluntatis » et aussi l' « habitus corruptus[2] ». Il s'appuie surtout sur Bellarmin qui, utilisant à la fois saint Thomas et D. Scot, développe la conception avec logique et clarté[3]. Bellarmin donne au terme de péché deux significations. Le péché est : 1° l'acte par lequel nous transgressons la loi divine; 2° ce qui demeure en l'âme une fois le mal accompli, l'état de la volonté. C'est la distinction fameuse entre le péché « actuel » et le péché « habituel ». Le péché originel sera donc péché habituel ou perversion de la volonté qui s'explique par la perte de la justice originelle[4]. Möhler interprète cette solution. Si les théologiens catholiques mettent ainsi l'accent sur la volonté, c'est pour justifier l'hypothèse du libre arbitre et de sa conservation après la déchéance. Baur reproche au catholicisme d'admettre simultanément le libre arbitre et la concupiscence. Mais ne sait-il pas que la liberté, conçue comme force agissante, se paralyse par le mauvais usage qu'on en fait? Ne peut-il concevoir que l'homme déchu ait une liberté « diminuée » et ne cesse d'obéir volontairement aux sollicitations de la concupiscence? On possède la liberté ou on ne la possède pas. Si on la possède, on ne la perd pas. Baur persiste à assimiler le libre arbitre catholique à l'état d'équilibre parfait d'une nature saine et toujours capable de choisir le mal ou le bien. Il ne peut ainsi rien comprendre à la théorie de la perversion de la volonté[5].

Möhler n'ignore pas toutefois le point faible de la théologie catholique. Plus on évite de donner au mal un sens « physique » ou « essentiel », plus il est malaisé de faire comprendre sa transmission par hérédité. On a vu quelle solution il adopte. L'essentiel est, à son sens, de ne pas reprocher aux théologiens qui ont élaboré la théorie de la négativité du mal, de n'avoir admis en la nature déchue aucune modification substan-

1. *N. Unt.*, 111-114. Voir encore 115-116 sur saint Jean Chrysostome et 117-118, où Möhler rejette la solution thomiste et mystique de la solidarité dans le mal. Il mentionne la théorie de Günther comme très importante. Il est évident qu'il est ici influencé par elle.

2. *Id.*, 116 et note 1; voir Loofs, *op. cit.*, 266.

3. *N. Unt.*, 116-117.

4. *Id.*, 117. — *Symb.* (IV), note 1, 61-62 et 74-75. Le passage du péché originel au péché réel se fait par la liberté. Voir encore 131-132 et surtout 139 : Les catholiques enseignent « dass nur in dem Falle, dass die vom Fleische ausgehende Sollicitation zur Sünde vom Willen empfangen werde, der wirkliche Charakter einer Sünde zum Vorschein komme ». — La 5e éd. de la *Symb.* (58-66) confirme ce qui précède. Möhler perfectionne sa critique du créatianisme et revient sur cette idée que le conflit entre l'esprit et la chair n'est pas caractéristique du péché originel. Mais il avoue ici et cherche à excuser l'insuffisance des théories scolastiques.

5. *N. Unt.*, 82-85... Baur, *op. cit.*, 173-190.

tielle. On les connaît mal. On oublie même parfois que l'expression « pura naturalia » signifie, non pas « nature pure ou parfaite », mais « pure nature », nature privée du principe divin et de la grâce. L'on veut dire simplement qu'il n'y a pas de « nature mauvaise » (*Unnatur*) s'opposant au bien. On ne peut reprocher au Concile de Trente d'avoir adopté une attitude équivoque. Il faut admirer ici la souveraine sagesse de l'Église. Elle a compris que sa mission est de maintenir la direction générale suivie par la tradition vivante, non de trancher les questions posées par l' « école ». Si les interprétations théologiques n'ont pas encore définitivement résolu le problème du péché originel, il est du moins vrai qu'elles ne s'inspirent pas d'idées pélagiennes [1].

L'exposé objectif de cette argumentation nous impose cette conclusion assez inattendue que Möhler, pour les commodités de sa défense, sépare les interprétations théologiques du dogme tridentin et semble ne pas voir leur importance historique. Ici éclate la faiblesse de sa conception spiritualisée de tradition dynamique et vivante, qui préfère l'indétermination des décrets conciliaires aux interprétations précises des théologiens. Il ne montre pas comment celles-ci ont déterminé l'attitude même du Concile et l'évolution ultérieure du catholicisme. La tradition actuelle consacrée par le Concile du Vatican est celle de Bellarmin avec toutes ses conséquences [2]. Il y a peu de divergence entre elle et la théorie de l'imputation. Le catholicisme a peine à fonder l' « état » de péché et sa transmission [3]. Il faudrait alors prendre au sérieux l'interprétation mystique risquée par saint Thomas du « in Adamo fuimus omnes ». Möhler la juge insuffisante. On aboutit à ce résultat que le rapport entre la vie chrétienne et la nature est identique au rapport entre la « gratia superaddita » et les « dona naturalia » de l'état originel. L'essentiel est l'interprétation que Möhler donne de cette relation fondamentale. Il en fait une relation vivante entre le naturel et le surnaturel, l'homme et la grâce. Il est entraîné par sa piété personnelle et sa mentalité de théologien romantique. Il insiste sur le lien entre la religion et la moralité tel que le catholicisme le réalise. Mais, historiquement, ce lien a pu se relâcher à mesure que la moralité naturelle passait au premier plan et que la grâce prenait un caractère toujours plus surnaturel et magique. De ce point de vue l'argumentation de Baur contre le catholicisme en général n'était pas sans fondement. Baur avait cependant tort d'ignorer le point de vue möhlérien, la nouveauté de l'interprétation et de ne juger la piété catholique qu'à la lumière de l'histoire ou des polémiques protestantes.

III. Le dogme de la justification occupe une position centrale. C'est lui surtout que les Réformateurs ont prétendu corriger et cet amendement constituait à leurs propres yeux leur mérite essentiel. Mais l'Église avait de bonnes raisons pour ne pas échanger contre leur interprétation parti-

1. N. *Unt.*, 118-122.

2. Loofs, *op. cit.*, 269-270. Nitzsch a bien vu ce défaut de l'interprétation mohlérienne. Voir *op. cit.*, 74-80 sur les dangers du dogme catholique.

3. *Id.*, *op. cit.*, 270-271.

culière et contingente son dogme traditionnel. La séparation devenait alors inévitable. Il suffira, pour la justifier, de mettre en valeur l'excellence du dogme catholique. Il s'agit de montrer, une fois de plus, que le catholicisme est seul à exprimer et à réaliser la relation universelle et permanente entre la grâce et la liberté, la religion et la moralité[1].

1. Une simple paraphrase reproduit exactement le plan du décret tridentin et indique nettement l' « esprit » de l'interprétation möhlérienne[2]. Elle présente la justification comme un processus « organique » qui s'accomplit par phases successives et de telle manière qu'à chaque phase la grâce et l'effort humain ne cessent de collaborer. C'est la grande idée qui sert de fil conducteur à travers toute l'argumentation. Möhler réalise les vœux exprimés, dès 1819-1820, par la revue de Tubingue, en l'article sur Dobmayer.

Ici se manifeste encore la hardiesse avec laquelle Möhler sépare le dogme tridentin des interprétations théologiques antérieures entre lesquelles les Pères du Concile ont dû trouver un compromis. Plus que jamais s'affirme, sur ce point, l'opposition entre le courant thomiste et le courant scotiste. Le thomisme renouvelle et absorbe l'augustinisme. La notion augustinienne de la grâce s'y combine : 1° avec une conception déterministe du monde; 2° avec une théorie de la liberté qui s'accorde mieux avec le sémipélagianisme alors régnant dans l'Église qu'avec l'augustinisme[3]. De là le double aspect très caractéristique du thomisme. Si l'on insiste sur le déterminisme, le thomisme a toutes les apparences d'un augustinisme renforcé. Si l'on insiste au contraire sur le libre arbitre, le thomisme se présente sous la forme d'un augustinisme affaibli. Le déterminisme thomiste met au premier plan la prédestination, y absorbe le libre arbitre et admet l'irrésistibilité de la grâce. Si l'on part de la théorie de la liberté, il semble que l'on puisse négliger de se préparer à recevoir la grâce, la repousser ou même la perdre après l'avoir reçue. Cependant l'esprit augustinien est resté. La justification est un effet de la « gratia prima » et ne peut être méritée. Elle est instantanée. Si une préparation et une disposition sont jugées nécessaires de la part de l'homme, c'est uniquement en vertu de raisons philosophiques[4]. Saint Thomas enlève d'ailleurs à cette idée toute signification hostile à l'augustinisme. Dieu produit cette « præparatio ». Elle peut se constituer en même temps que la justification ou, si elle la précède, ce n'est pas à titre de mérite conditionnant l' « infusio gratiæ ». C'est à partir de l' « infusio » seulement que l'homme justifié peut acquérir des mérites. Encore saint Thomas s'efforce-t-il de rendre la notion de mérite aussi peu choquante que possible et lutte, avec une admirable énergie, contre la tradition et la pratique qui entraînaient l'Église toujours plus loin de l'augustinisme

1. *Symb.* (I), 68-69 et (IV), 98. — Voir *T. Q.*, 1826, 128-136, un premier exposé tenté par Möhler de la conception catholique de la justification.
2. *Symb.* (I), 69-71 et (IV), 98-101. — Loofs, *op. cit.*, 286-288.
3. Loofs, *op. cit.*, 279-280. Loofs remarque avec raison que les déterministes de tous les temps ont opéré la même combinaison.
4. *Id.*, 281 : « quia nulla forma potest esse in materia non disposita ».

primitif[1]. — Vains furent ses efforts. Dans le catholicisme antérieur à la Réforme, c'est la tradition scotiste qui l'emporte. Elle met de côté le déterminisme et la prédestination. La théorie indéterministe de la liberté fait de la préparation un acte indépendant, un « meritum de congruo » et les bonnes œuvres de l'homme justifié sont placées exclusivement sous l'aspect du « meritum de condigno ». Du moment où la tradition scotiste donne au péché originel un caractère éminemment privatif, la rémission des péchés n'a plus l'importance que lui accordait saint Thomas. Celui-ci rattache étroitement la « remissio » à l' « infusio » et en fait une condition de la nouvelle naissance. D. Scot l'en sépare et lui confère un rôle indifférent[2].

Au moment où les Pères tridentins s'assemblent, ils se trouvent en présence de la tradition scotiste et de la tradition thomiste qui avait repris vie en l'Église, favorisée par la réaction augustinienne et biblique que la Réforme avait provoquée au sein même du catholicisme. La rédaction du décret, fort lente et difficultueuse, aboutit à un compromis. Le Concile construit une théorie de la grâce qui trahit l'influence de la Réforme par son aspect pratique et biblique, n'exige de la théorie nominaliste que des sacrifices de terminologie et permet enfin aux tendances thomistes de s'accorder avec les formules du décret[3]. En fait, le Concile laissait la voie ouverte aux deux grands courants issus de la scolastique. Ainsi s'explique la survivance du thomisme augustinien. Les constitutions papales « Cum occasione » et « Unigenitus » ont fait de l'augustinisme janséniste une critique définitive qui a frappé en même temps l'augustinisme compliqué des thomistes[4].

Malgré son indépendance à l'égard des anciennes écoles, Möhler cherche évidemment une solution moyenne entre l'extrême janséniste et l'extrême jésuite. L'interprétation du rapport entre la grâce et la liberté dans le sens de la théologie subjectiviste moderne, l'assimilation de ce rapport à celui de la réceptivité et de la spontanéité lui permettent de dépasser les vieux partis.

Il étudie successivement : 1° le rapport entre la grâce et la liberté dans l'œuvre de la nouvelle naissance; 2° la notion de justification; 3° la foi qui justifie; 4° les œuvres et la certitude du salut[5].

2. Ici se trouve exprimé, avec la plus entière clarté, le principe nouveau qui préside à son exposé. En l'œuvre de la nouvelle naissance, deux « activités » collaborent : le Divin et l'Humain. Si la grâce, agissant la première, excite et réveille l'homme sans qu'il l'ait mérité, il faut que l'homme se prête à cette action et y obéisse librement. La simplification opérée est évidente. Les distinctions d'ordre chronologique ou juridique tombent d'elles-mêmes. Le principe moderne et germanique de la liberté-

1. Loofs, *op. cit.*, 278-282.
2. *Id.*, 282-283.
3. *Id.*, 283-289.
4. *Id.*, 289-291.
5. *Symb.* (I), 74 et (IV), 103-104.

obéissance fournit sa formule conciliatrice. La relation entre Dieu et le pécheur est analogue à celle qui existe entre l'expérience religieuse ou révélation et la raison. L'Esprit agit de façon « pressante », mais non contraignante. Il respecte la liberté humaine; sinon, l'ordre moral serait détruit. L'harmonie avec l'interprétation élargie du péché originel semble parfaite. Celle-ci sauvegarde les droits de l'individualité morale et admet en l'homme déchu l'Image divine, expliquant ainsi la possibilité d'une collaboration. L'Image divine est un germe vivant et indestructible dont la grâce peut seule assurer la croissance et le développement. Les deux dogmes se rejoignent ainsi et se conditionnent réciproquement [1].

Möhler illustre sa pensée. Il modernise hardiment le vieux dogme et en admire la souplesse. Le dogme unit sans les confondre et distingue sans les séparer la nature et la grâce. L'individualité « finie », même conçue sans péché, fera toujours de vains efforts pour atteindre l'Infini, à moins de se nourrir d'illusions ou de se contenter de solutions forcées. Par elle-même la « nature » ne peut s'élever à la « surnature ». Le Divin s'abaisse vers l'Humain pour l'élever à soi. Le Fils de Dieu s'est fait Homme pour réconcilier l'Humanité avec Dieu. C'est le « fait » qui doit se reproduire en tout croyant [2]. Möhler revient sur le rapport que, dans l' « Unité de l'Église », il établissait déjà entre « réceptivité » et « spontanéité » chez le catholique. La justification a un aspect objectif et un aspect subjectif. En face du premier, l'homme est tout à fait passif; en face du second, il est actif. L'homme déchu sera justifié à condition de reconnaître devant Dieu, avec une parfaite humilité, son impuissance et son néant, de reprendre à l'égard de Dieu l'attitude qui convient à son état de créature et de rétablir ainsi le rapport normal entre Dieu et lui. S'il voulait présenter à Dieu le moindre mérite, cet acte d'orgueil détruirait à nouveau sa vraie relation avec Dieu. Il ne peut invoquer que les mérites de Christ. Il est donc ici passif et laisse Dieu agir seul. Mais il doit aussi s'assimiler le don divin et l'on peut dire, sans paradoxe, que l'homme, en reconnaissant librement sa réceptivité à l'égard de la justification objective, atteint le maximum d'activité et de liberté subjectives [3].

De ce point de vue Möhler n'aura pas de difficulté à rejeter les conceptions qui, au sein même du catholicisme, furent hostiles au véritable esprit de la tradition : les théories de Jansénius ou de Quesnel [4] et le pélagianisme. Les protestants accusent le catholicisme de pélagianisme. Ils s'imaginent que leur conception de la justification est la seule qui représente authentiquement l'ancienne opposition du catholicisme contre le pélagianisme. Or jamais le catholicisme, même à l'époque augustinienne, n'a enseigné, comme le vieux protestantisme, que le péché originel a détruit en

1. *Symb.* (I), 75-76 et (IV), 104-106.
2. *Id.* (I), 83-84 et (IV), 113-114.
3. *Id.* (I), 84-85 et (IV), 114-115; *N. Unt.*, 175. — Voir *T. Q.*, 1828, 121-129, sur la théorie anselmienne de la liberté et de la grâce.
4. *Symb.* (I), 75-76 et (IV), 105-106, en part. note 1, 105; voir encore 118-119.

l'homme toute Image divine [1]. L'on peut admettre des germes religieux en l'homme déchu sans dire que leur mise en valeur « mérite » la grâce. Le catholicisme insiste sur l'idée de responsabilité, mais sans nier la grâce et son efficacité. L'homme est, par la liberté et la responsabilité, susceptible d'une moralité supérieure que la grâce est seule à lui donner [2].

Möhler écarte donc, avec saint Thomas, la notion scotiste de « mérite ». Il fixe sa pensée sur ce point capital à propos du « meritum de congruo [3] ». On sait le rôle que ce concept avait joué dans l'ancienne théologie. Les notions de « meritum de congruo » et « de condigno » avaient été utilisées par saint Bonaventure pour différencier les « merita justificatorum » des « merita nondum justificati ». Saint Thomas les avait reprises pour atténuer la valeur du mérite. Aucun homme ne peut s'acquérir des mérites au sens de la « justitia ». Si l'on peut dire que la vie éternelle est méritée « de condigno », c'est que le mérite est ici « opus gratiæ ». Le mérite du chrétien, considéré comme œuvre accomplie par le libre arbitre, ne peut être que « de congruo ». Ceux qui ne sont pas justifiés ne peuvent rien mériter. D'après la tradition scotiste, au contraire, la disposition ou préparation devient « meritum de congruo » et les bonnes œuvres constituent ensuite le « meritum de condigno ». Il est facile de voir que Möhler est ici du côté thomiste [4]. Mais il reprend aussi pour son compte la théorie de saint Bonaventure. On peut attendre (*congruum esse*) de Dieu qu'il donne sa grâce au païen qui aura utilisé de son mieux ses lumières et sa moralité naturelles. Möhler retrouve ici cette large intelligence du paganisme qu'il admire dans le catholicisme [5].

Par son interprétation subtile, Möhler cherche à échapper simultanément aux exagérations de la tradition augustinienne et à celles de la tradition scotiste. Son universalisation du rapport entre le naturel et le surnaturel lui permet de résoudre la difficulté. Mais qui ne voit, du point de vue catholique, le danger de la théorie? En montrant que la nature « finie » a besoin de la grâce pour atteindre l'Infini, Möhler ne frôle-t-il pas de près la théorie panthéiste qui explique le mal par le simple fait de la limitation individuelle? Ici reparaît, comme en l' « Apologétique » de Drey, cette superposition du dualisme catholique à des pensers modernes. Möhler ajoute, en parlant du « fini », « dasselbe (das Endliche) sogar ohne Sünde gedacht ». Il veut dire, sans doute, que si l'individualité, même sans péché, a besoin de grâce, à plus forte raison devra-t-elle avoir recours à son aide quand elle aura été corrompue par le péché. Mais l'artifice demeure évident. A force d'universaliser le rapport entre la

1. *Symb.* (I), 82-83 et (IV), 112-113,

2. *N. Unt.*, 175-179. — Baur, *op. cit.*, 220-228. Voir aussi *Symb.* (I), 80 et (IV), 109-110 où Mohler mentionne la notion kantienne de responsabilité.

3. *Symb.* (I), note 1, 85-87 et (IV), note 1, 115-117.

4. Voir la même note. Mohler laisse consciemment la question de côte, ajoutant que le Concile n'a pas admis toutes ces distinctions scolastiques. Il semble faire exprès de ne pas mentionner la conception scotiste du mérite.

5. Voir la même note. Mohler rappelle ici avec admiration les pages de l'histoire de l'Église de Neander sur les païens (*Neanders K .gesch.*, I. B., 1. Abth., 31).

grâce et la nature, on l'affaiblit [1]. Le besoin de grâce prend un aspect « naturel » et normal. Le péché perd son aiguillon et la nouvelle naissance sa valeur de régénération. Et voici, sous une autre forme, le dualisme atténué entre la révélation primitive et la révélation seconde. L'idéalisme romantique excelle à revêtir de formules neuves l'ancien universalisme catholique.

3. Même argumentation à propos de la nature de la justification. La commodité des formules organicistes résout les problèmes les plus délicats. Möhler voit fort bien que la question est en partie terminologique. Pour comprendre la notion catholique de justification, dit-il, il faut bien pénétrer l'esprit et les habitudes des langues anciennes. C'est pour l'avoir négligé que, maintes fois, certains scrupules de religiosité interne ont empêché les chrétiens de saisir et d'admettre la vieille doctrine. Il faut en expliquer l'aspect « juridique ». Les anciens avaient coutume, en effet, d'identifier les réalités d'ordre psychologique et interne avec leur forme ou expression extérieure. Dans l'Ancienne Alliance, la justification de l'homme par Dieu se présente sous l'aspect d'un acte juridique humain. Dieu « absout » le pécheur. Mais il serait absurde d'invoquer cette apparence de juridiction formelle pour nier la purification effective de l'homme justifié. Ces termes juridiques n'ont qu'une valeur symbolique. L'Église catholique a rarement exprimé le dogme de manière rigoureusement scientifique ou ramené son revêtement externe à ses origines philologiques. Bien souvent, les disputes théologiques ne furent que disputes de mots [2].

Mais la difficulté n'est pas absolue. La tradition vivante a su conserver le sens profond des formules anciennes. L'Église a pu continuer l'antiquité et s'assimiler ce qu'elle eut de meilleur. Elle ne confond pas la lettre et l'esprit. Elle connaît l'Ancien Testament mieux que la Synagogue et en possède la clef. Elle a toujours conçu la justification comme réelle et interne. C'est pourquoi elle a pu se réaliser comme Église externe universelle.

Möhler insiste sur trois points essentiels : 1° le rapport entre la rémission des péchés et la sanctification ; 2° le caractère instantané ou successif de la justification ; 3° les péchés véniels [3].

A. On sait quelle différence sépare, au sujet de la rémission des péchés, la tradition thomiste de la tradition scotiste. Si la première unit intimement la « remissio » à l' « infusio gratiæ » et en fait une partie intégrante du changement réel qui s'accomplit chez le pécheur, la seconde la traite comme condition préjudicielle indifférente de la sanctification effective [4]. Le Concile de Trente semble pencher de ce côté, mais ne précise pas [5].

1. Baur en fait lui-même la remarque à Möhler. Il lui reproche de ne pas distinguer suffisamment l'homme primitif de l'homme déchu. Voir Baur, *op. cit.*, 221-225. — Voir Loofs, *op. cit.*, 295.
2. *Symb.* (I), 94-96 et (IV), 124-127.
3. *N. Unt.*, 187.
4. Loofs, *op. cit.*, 283.
5. *Id.*, 287 et 289.

Möhler admet plutôt la tradition thomiste. En fait, il transporte le problème sur un terrain nouveau, dépouillant la « remissio » de tout caractère juridique. La justification est renouvellement de l'homme intérieur; le pardon des péchés et la sanctification sont organiquement unis [1]. Baur reproche au catholicisme de subordonner la justification à la sanctification et de ne pas accorder une importance suffisante à la rémission des péchés [2]. Il ne comprend pas que, selon le dogme catholique, la rémission des péchés conditionne la sanctification. La « Parole » qui nous remet les fautes et l' « Acte » qui nous sanctifie ne font qu'un. Möhler cite expressément saint Thomas [3]. Il veut surtout montrer que le sentiment du péché est aussi vif dans le catholicisme que dans le protestantisme. Le catholique ne cesse d'être aiguillonné par la douleur du péché. La rémission ne détruit en lui que le principe du péché, non toutes ses conséquences. Jamais il ne parvient à la certitude parfaite de son salut. L'histoire admirable de l'ascétisme catholique n'est-elle pas une preuve éclatante de l'importance accordée au péché par le catholicisme? La formule tridentine suffit à Möhler; il la trouve assez claire. Il y substitue en réalité son interprétation personnelle [4].

B. Möhler résout plus facilement encore la question si controversée de savoir en quelle mesure la justification est « successive « ou « momentanée [5] ». Il admet les deux thèses et les concilie au moyen de formules organicistes. Il semble suivre tout d'abord la tradition de Bellarmin. En principe, la justification ne peut être instantanée et l'interprétation « évolutive » est indispensable [6]. Mais Möhler n'a pas recours à la succession de phases extérieures les unes aux autres. Il utilise l'évolutionnisme moderne. Il fait de la justification un Tout organique dont les « moments » se conditionnent réciproquement. Elle n'est ni absolument une et instantanée, ni absolument successive. L'âme du pécheur, à partir du moment où elle a reçu l'Évangile, passe par des alternatives de crainte et d'espérance, de douleur et de joie, de lutte et de victoire jusqu'à l'heure où toutes ses puissances dispersées se concentrent, avec l'aide de la grâce, en vue d'un dernier et décisif effort. C'est l'instant suprême où l'Esprit divin se communique intégralement à elle. A chaque phase, même collaboration entre la grâce et la spontanéité humaine. Il y a ici processus psychologique vivant, non relation juridique entre Dieu et l'Homme. Ce qui est vrai de la justification totale le sera de chacune de ses phases [7]. C'est là une des pages les plus significatives de la « Symbolique ». La conception organique du processus supprime magiquement les vieilles querelles. Mais elle l'universalise si bien que, malgré la description möhlérienne, il perd son aspect tragique. La collaboration entre la nature et la grâce devient

1. *Symb.* (I), 96-97 et (IV), 127-129.
2. Baur, *op. cit.*, 229-258; *N. Unt.*, 187...
3. *N. Unt.*, 182-183, 198-199 et la note 1, 199. Voir *Symb.* (IV), 168.
4. *N. Unt.*, 199-205. Voir en part. 202 sur le monachisme.
5. Loofs, *op. cit.*, 281.
6. *Symb.* (IV), 129 et note 1.
7. *Id.* (I), 97-99 et (IV), 129-131.

caractéristique de toute lutte pour la conquête d'une moralité supérieure. Point n'est besoin que la nature soit vraiment corrompue ou qu'il y ait même péché originel. Le dogme de la justice originelle prend alors toute sa signification. Ce qui est vrai d'Adam l'est aussi de l'homme déchu. La différence semble près de s'évanouir entre la révélation primitive et la révélation seconde, entre la justice originelle et le salut en Christ, entre la grâce en général et celle du christianisme.

Dans les « Nouvelles Recherches[1] », Möhler prend plus nettement position à l'égard des anciennes interprétations théologiques. Baur accuse le catholicisme d'admettre le caractère « purement » successif de la justification. Möhler lui répond que le catholicisme sait en voir, comme le protestantisme, l'aspect momentané. Les scolastiques lui reconnaissent tous ce caractère. Möhler cite saint Thomas et D. Scot lui-même. Mais il précise encore sa pensée. Le catholicisme semble concevoir la justification comme successive parce qu'il admet une disposition préalable pour la réception de la grâce et l'on sait, en effet, que la primitive Église eut un catéchuménat qui durait fort longtemps. Il faudra donc distinguer : 1° la préparation à la justification, qui est successive; 2° la justification proprement dite, qui est momentanée[2]. Cette disposition est nécessairement admise par le catholicisme en vertu du libre arbitre. Après avoir passé par tous les stades de la préparation, l'âme humaine atteint cet état de réceptivité absolue où soudainement le Principe divin se communique intégralement à elle. Mais il faut remarquer que cette préparation est le résultat d'une collaboration constante entre la nature et la grâce. On se trompe encore sur le dogme catholique parce qu'il considère la justification comme progressive ou susceptible de croître et admet une justification seconde. Pour qu'un germe vivant puisse se développer, ne faut-il pas qu'il soit déjà « donné »? Une conciliation est possible entre la communication instantanée de la vie spirituelle et son développement ultérieur. Préparation évolutive, naissance brusque, puis développement également évolutif du principe de vie nouvelle, tels sont les trois grands « moments » de la justification comme de tout processus vivant.

C. A cette question se rattache directement celle de l'achèvement de la justification. La solution adoptée par le catholicisme jette un jour singulier sur sa notion de concupiscence. Elle demeure en l'homme justifié parce qu'elle est inhérente à la nature humaine et ne devient péché que si la volonté cède à ses sollicitations. L'essentiel est de sauver la volonté[3]. La justification est affaire de « bonne volonté » secourue et rétablie en nous par la grâce. La concupiscence de l'homme déchu n'est pas en soi plus coupable que celle d'Adam. Elle présente seulement un caractère plus grave à cause de l'habitude créée, à cause de cette « mécanisation de

1. *N. Unt.*, 205-208.
2. *Id.*, 206-207. Voir surtout note 1, 205-206 où Möhler cite Bonaventure, Thomas et D. Scot, dont il unit les interprétations par la formule « Das Lebensprinzip tritt mit einem Male ein, durchdringt aber nur allmählig alle Theile und entwickelt sich selbst nur nach und nach.
3. *Symb.* (I), 99 et (IV), 131.

la volonté » qui diminue notre liberté [1]. La nouvelle naissance, ou direction nouvelle prise par la volonté, ne peut supprimer d'un coup les habitudes invétérées. Elle les corrige par un processus de « mécanisation » inverse qui s'exerce dans le sens du bien. La liberté et la volonté se fortifient avec le temps. La grâce aidant, la concupiscence perd peu à peu le caractère impérieux que lui donnaient naguère, en vertu du péché originel, ses triomphes faciles. Elle passe de l'homme « intérieur » à l'homme « extérieur ». Mais elle est toujours là. Ses sollicitations ne cessent de s'exercer sur l'homme justifié. Elle peut être cause de rechutes redoutables et de triomphes dont la grandeur est proportionnelle à la tentation et qui deviennent plus aisés avec le temps. Jamais cependant le secours de la grâce ne deviendra inutile, même en cet état heureux de sainteté où la concupiscence contribue par sa soumission à la glorification de l'esprit. La lutte ne prend fin qu'avec la mort [2].

Ainsi s'explique la notion catholique des péchés véniels. Ils proviennent, chez l'homme justifié, non de la perversion de la volonté, mais de la faiblesse excusable d'une vie nouvelle qui commence. Ils ne peuvent interrompre l'œuvre justificatrice. La justification est parfaite « en principe », sinon en réalité ; mais elle se « perfectionne ». Le pécheur justifié doit se tenir sur ses gardes et toujours prier [3].

Baur reproche à Möhler de résoudre par un artifice la question de l'unité de la justification et de la saisir au point où elle « apparaît » comme achevée, de croire à l'entière sanctification dès ici-bas et de faire disparaître la différence entre la justice « actuelle » et la justice « habituelle [4] ». Möhler insiste sur la notion catholique des péchés véniels. Elle est la preuve évidente que le catholicisme est loin d'admettre à tous égards la justification parfaite. Si par la justification le péché originel ou volonté perverse disparaît en principe, la volonté n'en demeure pas moins libre et capable de rechutes. Adam n'est-il pas tombé, lui qui n'avait pas le péché originel? La notion de péché véniel s'accorde donc avec celle de justification intégrale [5]. Pour les protestants, le péché véniel est un péché passible de condamnation qui n'est pas « imputé » à l'homme par Dieu. Pour les catholiques, c'est un péché qui, de par sa nature, n'en est pas réellement un. C'est là-dessus que le dogme catholique établit sa notion de justification interne et positive [6]. Le pécheur justifié ne fait plus rien de condamnable. Entre le pécheur justifié et le pécheur non justifié la différence est essentielle. De là la théorie profonde de saint Thomas sur le péché mortel. Il y a des péchés qui, toujours à cause du libre arbitre, provoquent une rechute aussi intégrale que l'était la justification elle-même. Est donc « mortel » tout péché qui implique perversion de la

1. *Symb.* (I), 99-100 ; (IV), 131-132. Voir aussi *N. Unt.*, 82-83.
2. *Symb.* (I), 100-101 ; (IV), 132-133. Voir plus loin sur le dogme du Purgatoire.
3. *Id.*
4. Baur, *op. cit.*, 242-258. Voir *N. Unt.*, 208...
5. *N. Unt.*, 208-215. Voir en part. 214-215.
6. Voir note précédente.

volonté[1]. Le péché véniel, s'il n'est pas condamnable et n'entraîne pas interruption de la justification, n'en est pas moins un péché. Il implique une certaine culpabilité (*Schuld*), forme essentielle du péché. Il entraîne un châtiment d'ordre « temporel ». Entre le châtiment éternel réservé à l'homme non justifié et le châtiment temporel de l'homme justifié il y a donc une différence essentielle[2]. Le péché véniel ne nous prive pas du secours de la grâce, mais en paralyse l'action. Elle reste en nous « en puissance » et sans développer toutes ses virtualités. Le péché véniel compromet l'épanouissement de la vie religieuse nouvelle sans en anéantir le principe. Le chrétien est agréable à Dieu, non par sa justice « actuelle », mais par sa justice « habituelle », non par telle ou telle œuvre, mais par une direction de sa volonté. Qu'un seul acte librement accompli tue en nous l' « amour de Dieu » et tourne notre volonté vers le mal, la justification est anéantie. Le péché « contre l'esprit » nous prive instantanément de la grâce. C'est pourquoi la pénitence est nécessaire. Möhler reconnaît combien il est parfois difficile de distinguer le péché véniel du péché mortel. N'importe. La différence essentielle qui les sépare doit être maintenue en principe[3].

Möhler admire la logique interne du catholicisme. Son dogme s'accorde avec les données fondamentales de l'anthropologie chrétienne. Il établit entre le corps et l'esprit un dualisme sain et irréductible. Le péché n'est pas dans le corps; il réside en la seule volonté. Un mouvement corporel n'entraîne pas fatalement un mouvement correspondant de l'esprit. La volonté, aidée par la grâce, peut vaincre la concupiscence. Toute conception opposée fait du péché une « essence physique » ou en nie l'existence. Il n'y a pas de milieu entre le vieux protestantisme et la philosophie moderne. A cette oscillation tragique entre une confession qui matérialise le mal et des conceptions qui lui enlèvent toute acuité le catholicisme oppose son dogme synthétique. La lutte contre le péché ne cesse jamais; mais la victoire de la sainteté est possible avec l'aide de Dieu[4].

4. L'élaboration du dogme tridentin offre un exemple frappant de la loi qui gouverne l'histoire des dogmes. Si les hérésies d'antan obligèrent l'Église à fixer et à clarifier son dogme, le conflit avec le protestantisme naissant exerça sur elle une action semblable. Jamais auparavant elle n'avait songé à définir la « foi qui justifie ». Mais, en face de l'affirmation luthérienne, force lui fut de conférer forme dogmatique à ce qu'elle avait de tout temps enseigné et pratiqué[5].

Les Pères du Concile ont compris que saint Paul, quand il oppose les œuvres « qui ne justifient pas » à la « foi qui justifie », ne vise pas les œuvres du chrétien justifié et n'oppose à la foi (πίστις) que la loi de

1. *N. Unt.*, 216-226. Voir en part., sur saint Thomas, note 1, 224.
2. *Id.*, 231-233. Möhler cite ici saint Thomas et saint Anselme.
3. *Id.*, 234-235. Voir en part. 234.
4. *Id.*, 241-243. Voir aussi 245-250 une étude de l' « Épître aux Romains ». Möhler cherche à retrouver dans le paulinisme les éléments de la doctrine catholique de la justification.
5. *Symb.* (I), 110-111 et (IV), 142-143.

l'Ancienne Alliance. Ils conçoivent cette foi « qui justifie » comme l'indispensable « racine » d'où procèdent tous les actes spirituels qui nous rendent agréables à Dieu. En fait, le Concile ne définit pas la foi. Möhler emprunte provisoirement au Catéchisme romain la définition nécessaire. La foi est conviction solide touchant la vérité de la révélation divine et réconciliation avec Dieu en Christ « par l'intermédiaire de la connaissance », lumière divine qui réveille en l'homme le sens de son rapport normal avec Dieu. En cet aspect « intellectuel », la « fides » est première condition de la justification. Mais elle n'est pas la justification elle-même et ne peut, à elle seule, nous rendre justes. Nous ne sommes pas justifiés par la connaissance que nous avons de la vérité chrétienne. Il faut que la foi sorte de l'intelligence, provoque en nous les sentiments et féconde la volonté, bref qu'elle engendre « l'amour ». Alors la nouvelle naissance est complète [1].

Möhler se heurte à la célèbre distinction scolastique entre la « fides informis » et la « fides caritate formata ». Elle a joué un rôle important dans l'élaboration du décret tridentin. Sa première forme était nettement thomiste. Saint Thomas n'admet pas de fides avant la justification et situe la « fides informis » et la « fides caritate formata » après la justification. Ou plutôt, pour être conséquent avec lui-même, il ne peut parler de « fides informis » qu'à propos de l'homme justifié retombé dans son péché. Le décret définitif s'est inspiré de la scolastique post-thomiste. La « præparatio » y occupe une large place et le « motus fides in Deum » en fait partie, ainsi que la « fides informis » ou foi intellectuelle. La « fides caritate formata » relève de la justification elle-même [2].

Möhler ne mentionne nulle part avec netteté cette divergence entre l'interprétation thomiste et le décret tridentin. Il admet ce dernier, mais invoque toutefois le témoignage des théologiens médiévaux. Il cite pêle-mêle saint Thomas et Nicolas de Cuse, puis Bellarmin et Cornelius a Lapide qui sont des théologiens postérieurs à la Réforme. Mais qui ne voit la différence entre ces couples de citations? Saint Thomas et Nicolas de Cuse insistent sur l'amour et l'union mystique avec Christ; Bellarmin et Cornelius a Lapide font de la foi surtout un principe actif, pratique et producteur d'œuvres [3]. Möhler est visiblement gêné par l'aspect intellectualiste du dogme tridentin. Il n'essaie même pas d'expliquer comment la foi, adhésion à la vérité révélée, peut devenir principe créateur d'émotions et d'actes. Sa notion de l' « amour » n'est pas encore clairement exprimée. On ne sait trop s'il l'interprète en son aspect sentimental ou volontaire.

Mais au cours de la discussion du dogme protestant, dans les pages qui ont été ultérieurement ajoutées par Möhler [4], l'interprétation se précise.

1. *Symb.* (I), 111-114 et (IV), 143-146. — Voir Loofs, *op. cit.*, 296 : « Im Kath. ist fides das Fürwahrhalten der Offenbarung und im besondern das Furwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit, dass der Sunder durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werde. »
2. Loofs, *op. cit.*, 285-286.
3. *Symb.* (I), 114-117 et (IV), 146-149.
4. *Id.* (IV), 160...

L'amour, considéré par les protestants comme conséquence de la foi et principe d'action, prend à leurs yeux un caractère humain et implique une certaine « corruption » ou imperfection qui fait contraste avec le caractère divin de la foi qui justifie. Or, se demande Möhler, pourquoi ne pas le concevoir aussi comme principe divin et don de la grâce[1]? Möhler tend ainsi à rapprocher la foi de l'amour et à corriger dans le sens mystique l'intellectualisme de la définition tridentine. L'amour est à la foi ce que la « flamme » est à l' « étincelle ». La foi et l'amour sont les aspects différents d'une seule et même réalité, du Principe divin mis en nous par la grâce. L'amour est contenu virtuellement en la foi; sinon, comment en sortirait-il? Il est même, en dernière analyse, l' « essence » de la foi, la foi en son développement achevé. La foi qui s'empare de la grâce en Christ n'est donc pas uniquement affaire d'adhésion intellectuelle extérieure. Elle est amour « en germe ». Si la représentation abstraite du Dieu juste correspond chez le pécheur à un sentiment de crainte, la connaissance « vivante » du Dieu de miséricorde n'est possible qu'à l'âme émue d'un amour naissant. Le Dieu d'amour se révèle au principe aimant de notre nature qui, bien que déchue, a conservé l'Image divine. Celle-ci n'est pas seulement une connaissance, mais une nostalgie secrète qui travaille nos âmes. Cette nostalgie est déjà de l'amour et engendre la foi intellectuelle[2].

C'est la théorie mystique de la révélation ou inspiration. Christ, en un sens, s'annonce à nous « du dehors ». Il est « justitia nostra extra nos ». Placée par la connaissance de l'Évangile en face de cette Justice, l'Image divine en nous s'émeut et reprend vie. La Justice extérieure devient « intra nos », « inhærens, infusa[3] ». La foi intéresse notre être tout entier : intelligence, sentiment et volonté. L'interprétation organiciste, effacée tout à l'heure, reprend ses droits. L'effet de la révélation chrétienne est organique et total. La foi, l'amour et les œuvres sont indissolublement liés. La théorie s'accorde avec la position prise par l'école de Tubingue entre Schleiermacher et Hegel. La religion n'est pas uniquement sentiment qui se développe en actes et en dogmes ou connaissance empirique qui s'élève plus tard à la connaissance achevée. Le catholicisme romantique emprunte au mysticisme médiéval ses formules et renouvelle l'expression doctrinale de la piété catholique[4].

Ceux-là donc jugent bien mal le catholicisme qui lui reprochent de voir dans la justification l'œuvre de Christ et aussi celle de l'homme. Il enseigne, au contraire, que la vie chrétienne totale est l'œuvre de la grâce, mais exige du croyant qu'il s' « approprie » la puissance qui lui est offerte en Christ[5]. C'est la relation entre l'aspect « objectif » et l'aspect « subjectif » de la justification. La foi qui justifie est le principe organique

1. *Symb.* (IV), 160-164.
2. *Id.*, 164-167.
3. *Id.*, 168.
4. *Id.*, 172-173.
5. *Id.*, 175-176.

qui recèle virtuellement la vie nouvelle en sa totalité[1]. Elle nous est donnée par la justification objective. La foi au sens objectif n'est autre chose que l'œuvre méritoire de Christ et le catholicisme peut dire que nous ne sommes justifiés que par elle. Au sens subjectif, la foi sera l'ensemble des conditions auxquelles l'ordre objectif du salut devient pour nous salut personnel. Nous nous approprions Christ par cette foi « totale » (*neue göttliche Gesinnung*) dont l'Amour est le principe et qui renouvelle l'homme intégralement. La foi ne nous justifie qu'après avoir développé toutes ses virtualités[2].

Le catholique ne peut donc parvenir à la certitude parfaite du salut, car il croit à la survivance de l'Image divine en l'homme déchu. Or où trouver un critère pour distinguer avec sûreté les effets de l'Image divine primitive et ceux de la grâce chrétienne? Ce défaut de critère tient à la conception fondamentale du rapport entre la révélation primitive et la révélation seconde, entre la moralité naturelle et le christianisme, entre la loi et la grâce. Le catholicisme admet ensuite la collaboration entre Dieu et l'Homme pendant l'œuvre justificatrice tout entière. Or tout catholique sait par expérience à quel point il faut se défier de l'effort humain. Le catholicisme rejette enfin la prédestination. Plus hautes sont les exigences de l'Église à l'égard de ses membres, moins est solide la certitude de leur salut[3].

L'argumentation de Baur vise plutôt certaines tendances du catholicisme historique que l'interprétation möhlérienne elle-même. Le catholicisme substitue à la foi l' « amour » ou activité par les œuvres. C'est encore du pélagianisme. La foi s'y réduit à une simple adhésion intellectuelle et l'amour aux bonnes œuvres. Il n'y a pas unité organique entre la foi et la volonté. L'unité de la conscience est irrémédiablement compromise. Jamais, dit Baur, le catholicisme n'appréhende l'homme en la totalité de son être, n'atteint le « sentiment » (*Gemüt*) ou centre de la vie spirituelle, le lieu mystérieux où s'opère la liaison entre l'intelligence et la volonté. La grâce n'est pas ici vraiment créatrice. Elle ne peut qu'aider et soutenir[4].

En fait, les deux théologiens se disputent la même notion de la foi. Baur interprète le dogme protestant en utilisant Hegel et Schleiermacher. Möhler s'inspire, pour expliquer le dogme tridentin, de conceptions analogues, mais emprunte ses formules au trésor immense de l'ancienne mystique. Si la foi luthérienne est, pour Baur, l'unité primitive du vouloir et de la connaissance dans le « Gemüt », la foi catholique est, pour Möhler, un principe de vie qui anime et provoque en nous la connaissance, le

1. *Symb.* (IV), note 1, 176-180. Le Concile énumère les 5 « causes » essentielles de la justification et parmi elles la « causa formalis » (justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit...). Mohler l'interprète comme « das, wodurch die Gerechtigkeit, die Gott von uns verlangt, in uns eine wirkliche, das belebende Prinzip in uns bildende (forma) wird ».

2. *Id.*, 184-186. Mohler cite le Card. Sadolet.

3. *Id.*, 190-192 et 194...

4. Baur, *op. cit.*, 258-273. Voir *N. Unt.*, 255.

sentiment et la volonté. Si Möhler démontre à Baur que son interprétation n'a rien de commun avec la foi luthérienne historique, Baur n'a pas de peine à lui rendre la pareille et à lui prouver que sa conception ne s'accorde guère avec le catholicisme historique.

Möhler prend ici nettement position à l'égard de Schleiermacher et de Hegel. Les écoles modernes, dit-il, tirent toute la religion du « sentiment ». Celle de Schleiermacher en fait le siège même de la religion; celle de Hegel en fait le stade inférieur de la vie religieuse[1]. Le dogme catholique échappe à ces interprétations étroites du phénomène religieux. Il établit un rapport de réciprocité organique entre le sentiment, la connaissance et la volonté. Le Pneuma communiqué par la Grâce est au centre même de l'âme, agit dans toutes les directions « als der höhere Lebensgrund » et unit toutes les puissances spirituelles. Möhler ne craint pas d'utiliser les mystiques allemands. En l'acte de justification, l'esprit humain atteint son équilibre suprême et agit avec Dieu[2]. Baur s'imagine que la terminologie catholique n'a rien pour traduire les termes de « Herz » ou de « Gemüt ». Mais l'union réalisée par la justification catholique est bien supérieure à l'unité spirituelle qu'expriment ces deux termes. Cette unité est « humaine » et « naturelle »; l'union mystique réalisée par la justification catholique est union du Divin et de l'Humain[3].

Si Möhler déplore de n'être pas compris de Baur, il se félicite au contraire de trouver chez Neander des vues analogues aux siennes[4]. Neander interprète la foi paulinienne exactement comme lui. Il admet que, dans la foi telle que la conçoit saint Paul, l'amour est déjà en germe. Möhler reconnaît toutefois les difficultés de l'exégèse paulinienne. Tantôt saint Paul semble unir indissolublement la foi et l'amour; tantôt il paraît les opposer. Mais Möhler, grâce à sa théorie sur la tradition et l'Écriture, se tire aisément de la difficulté. L'Église n'était pas tenue d'utiliser uniquement saint Paul. Saint Jean nous fournit aussi de précieuses et fécondes formules. Il unit organiquement la foi et l'amour. Saint Jacques nous éclaire encore par sa distinction entre la foi « morte » et la foi « vivante ». Que chaque théologien s'inspire de l'écrivain biblique qui lui conviendra! L'essentiel est de saisir et de maintenir l'esprit de la tradition catholique qui veut être aussi universelle que possible et ne jamais réduire à une interprétation particulière la vivante complexité des problèmes[5].

5. Reste la question des bonnes œuvres. L'Église entend par là, non la stricte observance de cérémonies ou de rites, mais la totalité organique des actes moraux accomplis par l'homme justifié. Sa volonté suit une

1. *N. Unt.*, 268-269.

2. *Id.*, 271-276. Voir 276 en part. L'homme reçoit par la justification catholique, « ein Alles durchdringendes, alle geistigen Kräfte in ihren gemeinsamen Richtungen vollendendes und wahrhaft einigendes Prinzip... » Voir 276-277, citation de Tauler.

3. *Id.*, 277-278.

4. *Id.*, 279-281. Möhler cite la « Geschichte der Pflanzung und Leitung der chr. K. durch die Apostel ».

5. *Id.*, 282-285.

direction qui le rend agréable à Dieu. Ses œuvres peuvent être et sont vraiment bonnes. Il peut, à l'aide de la grâce, accomplir la loi morale. Ainsi la foi et les œuvres sont indissolublement liées [1].

En quelle mesure les œuvres sont-elles méritoires? Möhler résout mystiquement le problème et en élargit les données. Il part du dogme fondamental de la religion vraie. Dieu nous a donné, par pur amour, la vie et les puissances morales qui la constituent. Il nous a destinés à la félicité éternelle. Une fois l'homme pénétré de cette grande vérité, ses œuvres, accomplies librement et avec la force de Christ, ne peuvent être que méritoires. L'amour de Dieu, disent les Pères avec plus de clarté encore, est si grand à l'égard des hommes qu'il considère « ses » dons comme « leurs » mérites.

La notion de mérite, selon saint Thomas, se fonde sur l'idée de « justice » au sens grec et romain du terme. Or la justice stricte n'est possible qu'entre égaux. Il ne peut donc être question de mérite devant Dieu. Möhler revient à l'idée thomiste du mérite considéré comme « opus gratiæ »; mais il la corrige en insistant sur l'importance de la liberté morale [2]. Il « faut » que les croyants méritent le ciel et que, par Christ, ils en deviennent dignes. Il y a un rapport normal entre la sanctification et la félicité éternelle. Ce que l'homme ne peut jamais mériter, c'est la grâce prévenante qui agit au début de la nouvelle naissance, car ici la nature déchue se trouve en face de la grâce. Après la justification, il n'en est plus de même. En l'homme régénéré réside un Principe divin, une vertu interne qui imprime son sceau à la vie totale du chrétien [3]. Les œuvres ne méritent le salut que liées à ce principe divin. Elles sont les manifestations phénoménales de ce noumène qu'est l'Amour chrétien [4]. Il y a métonymie mystérieuse entre la réalité interne et son expression externe. Mais si, en raison de circonstances défavorables, l'amour ne peut s'extérioriser, il n'en conserve pas moins toute sa valeur. En ce sens on peut dire que les œuvres « augmentent » la grâce. Möhler donne à cette notion son aspect dynamique. L'exercice, l'entraînement et la collaboration constante avec la grâce donnent à l'âme toujours plus de réceptivité pour le divin secours. C'est là une loi universelle : toute force s'intensifie par l'action [5].

Cette théorie peut-elle engendrer la « propre justice »? Non. Le catholicisme veut produire des « œuvres saintes » et non la sainteté extérieure des œuvres (*Werkheiligkeit*), la justice « personnelle » et non la « propre » justice. Il exige que les œuvres procèdent de l'âme sanctifiée. Il combat le formalisme. Möhler utilise encore les données fécondes du

1. *Symb.* (I), 145-146 et (IV), 195-196.

2. *Id.* (I), 146-147; (IV), 196-197. Voir la note 3, 196-197, qui ne se trouve que dans la 4ᵉ édition, sur saint Thomas. — Voir Loofs, *op. cit.*, 282. — Voir encore *Symb.* (IV), note 1, 197-198. — Voir surtout 207, sur la conception médiévale du rapport entre la foi et les œuvres.

3. *Id.* (I), 147-148 ; (IV), 197-199.

4. « Die äusserlich und thatkräftig erscheinende Liebe. »

5. *Symb.* (I), 147-148 et (IV), 199-200. La 4ᵉ éd. contient des adjonctions importantes.

mysticisme médiéval. Aux yeux des scolastiques la foi vivante est œuvre bonne « en germe » ; l'œuvre bonne est foi « manifestée ». Ils expliquaient ainsi que l'Écriture ait pu promettre le salut tantôt aux œuvres et tantôt à la foi[1]. Baur réédite contre le catholicisme les accusations protestantes connues. Le catholicisme néglige l'aspect « idéaliste » du christianisme et rabaisse les possibilités au rang de réalités[2]. Ses attaques obligent Möhler à développer quelques points essentiels : le lien avec le dogme du péché originel[3], la possibilité d'accomplir la loi morale, l'origine de la morale jésuite, les œuvres surérogatoires et le Purgatoire.

Le catholicisme admet qu'il est possible d'accomplir la loi. Si c'était impossible, en effet, il faudrait accuser Dieu de n'avoir pas donné à l'homme une organisation morale suffisante ou de lui avoir refusé le secours de sa grâce. Dieu veut que sa volonté soit faite. L'accomplissement de la loi est virtuellement possible et la conscience morale qui accuse l'homme à chaque transgression en est la vivante preuve. Ce qui est vrai de la nature déchue le sera *a fortiori* de la nature justifiée. Dieu la rend capable, par sa grâce, d'accomplir la loi. Christ nous donne une réelle puissance spirituelle. Tel est bien l'esprit du dogme tridentin[4]. La pensée moderne, renouvelant la tradition du vieux protestantisme, fait de la loi morale un idéal inaccessible et compromet, elle aussi, la notion de responsabilité. Elle admet, non sans profondeur, que plus un homme progresse moralement, plus s'élèvent ou se raffinent les exigences qui s'imposent à sa moralité. Or la vie des saints nous présente le spectacle contraire. Elle nous montre le chrétien sanctifié supérieur à la loi. Il se sent en possession d'une puissance illimitée qui, sans le dispenser de l'accomplir, le met d'emblée au-dessus de la loi. Cette puissance est l'Amour, don de la grâce. On ne peut donc invoquer contre le catholicisme l'expérience humaine ou l'idéalisme protestant[5]. Möhler lui oppose les formules de l'idéalisme romantique. Il y a ici conciliation entre l' « idéal » et le « réel » et le catholicisme admet cette réalité de l'idéal. L'Idéal moral a été précisément réalisé par Christ et c'est de Lui qu'émane la puissance qui nous rend capables d'accomplir la loi. « Je puis tout, dit saint Paul, par Christ qui me fortifie. » Faux est cet idéalisme qui proclame la pure idéalité de la loi. La loi est inscrite en nos cœurs et vit en nous par l'Image divine. La justification la ranime et rétablit l'harmonie suprême entre la volonté de Dieu et la nôtre. Comme la sanctification, la réalisation (*Realwerdung*) de la loi est « vraie » sans être « parfaite ». Le chrétien est à Christ ce que la copie (*Abbild*) est au Modèle (*Urbild*). Le principe d'analogie mystique résout le problème. C'est pourquoi le catholicisme peut admettre qu'à côté de Christ certains croyants puissent servir de modèles aux autres et servir de vivants intermédiaires entre Christ et la masse des hommes. Si l'Église

1. *Symb.* (I), 154-155 et (IV), 207.
2. Baur, *op. cit.*, 290-313.
3. *N. Unt.*, 291-295.
4. *Symb.* (I), 158-159 et (IV), 212-213.
5. *Id.* (I), 159-160 et (IV), 213-215.

n'avait expérimentalement connu, au cours de son histoire, ces saints ou croyants modèles, elle n'aurait sans doute pas admis, même en ce sens, la possibilité d'accomplir la loi. Son dogme répond à une réalité vécue. D'autre part, si cette possibilité n'existait pas, comment Christ aurait-il jamais pu être un vivant Idéal pour les hommes? Möhler exprime mystiquement la grande affirmation catholique qu'il n'y a point opposition entre la grâce et la loi, la religion et la moralité[1].

Y a-t-il relation nécessaire de cause à effet entre pareille conception et la morale jésuite? Baur reproche au catholicisme de mesurer le possible à la taille du réel. Il explique ainsi le sort de la morale chrétienne livrée aux manipulations jésuites. Le catholicisme rabaisse la loi pour rendre possible son accomplissement. Möhler ne songe pas à justifier en elle-même la morale jésuite. Il répond simplement que cette déformation de la morale chrétienne n'est pas « fondée » dans le dogme catholique. Pendant quinze siècles, le catholicisme n'a pas connu les principes jésuites. Mais pourquoi, après la Réforme, de tels préceptes ont-ils vu le jour? C'est la Réforme qui en est responsable. Les Jésuites sont, au sein du catholicisme, l'extrême opposé au protestantisme. Obligés de combattre les protestants, ils leur ont emprunté leur esprit et leurs faiblesses. Pour réconcilier les fidèles avec les rigueurs de la morale catholique, ils ont insisté, eux aussi, mais dans le sens opposé, sur la faiblesse de la nature humaine. L'Église a condamné leur morale relâchée, qui est aussi extérieure à la vraie tradition que le protestantisme. Et les Jésuites eux-mêmes ont su lutter contre les membres de l'ordre qui compromettaient la morale chrétienne[2].

La possibilité d'accomplir la loi et la vertu des saints font comprendre la doctrine catholique des « œuvres surérogatoires ». Elle a un sens très profond, comme toutes les réalités spirituelles qui, pendant des siècles, ont préoccupé les hommes. Il est facile d'attaquer — et Baur n'y manque pas — une doctrine qui, de par sa nature, était exposée à de nombreuses défigurations. Elle n'est d'ailleurs pas de dogme et ne procède nécessairement d'aucun dogme. Comment Möhler l'interprétera-t-il? La loi morale étant considérée comme volonté divine accomplie par la puissance de l'Amour chrétien, il est évident qu'on ne peut faire plus qu'elle n'exige. Qui pourrait s'élever au-dessus de l'Amour? La loi morale apparaît ici sous l'aspect d'une grandeur illimitée. Mais, pour gouverner la vie concrète, elle doit se résoudre en déterminations particulières, en « commandements » et en « devoirs » qui sont de nature limitée. La loi de l'amour du prochain, en son expression absolue, pousse le chrétien à renoncer à toute propriété. La première Église de Jérusalem et, au début du IIIe siècle encore, certains chrétiens la comprenaient ainsi. L'Église considérait ce renoncement, quand il était le fruit de l'Amour, comme une preuve de perfection morale. Mais elle ne l'imposait à personne. Il y a en effet,

1. *N. Unt.*, 299-301. — Voir Loofs, *op. cit.*, 257-260.
2. *N. Unt.*, 302-304. — Voir le ch. XVI.

dans la mise en pratique de tout principe moral, des degrés infiniment divers, des solutions librement choisies qui ne peuvent être l'objet d'aucune loi. L'Église favorise l'ascétisme sans y contraindre les fidèles. Elle appelle « surérogatoires », avec les théologiens du moyen âge, cette pratique absolue des commandements chrétiens et ces renoncements entiers. Si nul chrétien ne peut s'élever au-dessus de « la » loi, tout chrétien peut dépasser, en la poussant à l'absolu, « une » loi particulière. Tous les actes de la vie humaine sont placés sous l'aspect du devoir et sous l'influence de l'esprit chrétien. Mais, cette base générale une fois admise, chaque fidèle peut accomplir certains devoirs d'une manière qui ne constitue pas pour lui « un devoir ». Bref la notion d'œuvre surérogatoire équivaut, dans l'esprit de Möhler, à celle de « spécialisation » morale ou religieuse. Il y a lien étroit entre cette doctrine et la liberté. Et, si l'on a bien compris le sens profond de la doctrine, l'on ne pourra accuser le catholicisme d'admettre une double morale ou une double perfection. C'est une même morale et une même perfection, mais à des degrés divers que détermine la liberté infinie du vouloir moral [1].

Une autre question se pose : celle de savoir comment l'homme peut parvenir à la justification parfaite s'il quitte le monde en état d'imperfection. La vertu sanctifiante qui nous est donnée en Christ purifie les uns complètement dès ici-bas et pour d'autres n'achève son œuvre que dans l'Au-delà. Il y a un lien étroit entre la conception catholique du Purgatoire et celle de la justification. Nul n'est exempté de la justification interne ni de l'accomplissement intégral de la loi. Il faut qu'un jour ou l'autre la loi sainte s'imprime et s'exprime en chacun de nous. Le Purgatoire sera donc un lieu de châtiment et de purification temporels. Mais peut-on admettre l'interprétation « physique » que donne Baur de ce dogme pour le défigurer? La tradition des premiers siècles nous montre le dogme à l'état confus et informe. Mais les Pères en perfectionnent peu à peu l'expression. L' « Idée » demeure toujours identique à elle-même, celle de la purification possible après la mort. Il faut chercher ici un milieu entre le grossier matérialisme, qui rend le dogme inacceptable, et le spiritualisme raffiné, qui le volatilise et lui enlève sa valeur pratique. Le Purgatoire n'est ni feu concret, ni souffrance purement spirituelle. Möhler résout encore la difficulté par sa théorie de la tradition. L'Église maintient la réalité du Purgatoire sans entrer dans le détail des interprétations particulières [2].

Ainsi le catholicisme, selon Möhler, concilie admirablement, sans verser dans le pélagianisme, la religion et la moralité. L'Évangile ou Église universelle a été institué par la divine Miséricorde pour élever l'humanité déchue au degré suprême de connaissance religieuse et de vie morale. La Grâce aide l'homme tombé à accomplir la loi morale. Christ a enseigné

1. *Symb.* (I), 159-160 et (IV), 214. — *N. Unt.*, 304-312. Dans les « Nouvelles Rech. », Möhler développe les indications très sommaires de la Symbolique.

2. *Symb.* (I), 161-163 et (IV), 216-217. — *N. Unt.*, 317-328. — Voir encore l'article sur Winer, *T. Q.*, 1826, 114-119, où Möhler ébauche sa conception du Purgatoire. — Pour les sacrements, voir livre III, 1re partie.

aux hommes, en opposition avec le mosaïsme, une loi morale nouvelle, plus pure et plus rigoureuse[1]. Il ne l'a donc pas supprimée. Sa vie constitue un Tout organique dont les éléments divers ont pour fin suprême notre rédemption. Elle est le fruit de son Incarnation totale, non d'un acte isolé de sa vie. C'est pourquoi elle restaure en nous l'Image divine intégrale, l'Idéal d'une vie entière, d'une religiosité et d'une moralité agréables à Dieu. Christ, d'une part, impose à ceux qui croient en Lui les exigences morales les plus hautes; de l'autre, Il offre à tous le pardon des péchés. Entre ces deux réalités en apparence contradictoires, il faut un principe conciliateur. Ce sera l'Amour saint, la Puissance sanctificatrice que nous donne Christ. En lui la loi est, en un sens, supprimée (*aufgehoben*), car elle n'apparaît plus comme exigence extérieure et Impératif catégorique. Mais elle est en même temps confirmée, car l'Amour l'accomplit. En lui la grâce et la loi ne font qu'un. La justification catholique est l'Amour installé souverainement au centre de l'Ame humaine. Le catholicisme unit donc organiquement la religion et la moralité[2]. La loi mosaïque était inscrite sur des tables de pierre; la loi chrétienne vit en nos cœurs. Par la chute, la loi nous était devenue extérieure; par la rédemption, elle nous devient intérieure. L'Impératif de la conscience morale se transforme en loi d'amour et de libre obéissance. C'est l'expérience chrétienne consacrée par la vie des Saints. Leur piété croît en raison même de leur moralité, et inversement. La vie religieuse se tarit quand la loi est transgressée. Le sentiment immédiat et la notion claire de notre dépendance à l'égard de Dieu nous confèrent la suprême moralité[3].

Ainsi le mysticisme romantique de Möhler renouvelle la grande idée catholique de l'harmonie entre la loi et la grâce. L'ordre moral établi par Dieu est le même pour tous. La loi divine positive (*lex Christi*) ne supprime pas la loi naturelle (*lex Moysis = lex naturalis*). La loi de Christ est rétablissement de la loi naturelle compromise par la chute et devenue loi mosaïque. Elle indique les normes immuables pour le salut de tous. Elle est en même temps « lex gratiæ ». La grâce s'oppose à la « nature », non à la loi. Elle est action surnaturelle de Dieu sur l'intelligence et la volonté[4]. Cette armature est passée tout entière dans le catholicisme de Möhler et de l'école wurtembergeoise. Mais elle y dépouille l'aspect juridique qu'elle prend dans le dogme tridentin et dans le catholicisme historique postérieur à la Réforme. Le romantisme prête sa notion du rapport entre l'individuel et l'universel, le subjectif et l'objectif et sa conception de la liberté-obéissance. Par là s'explique l'aisance avec laquelle Möhler utilise les traditions médiévales qui, même après le Concile de Trente, ont si longtemps coexisté au sein du catholicisme : la tradition thomiste et la

1. *Symb.* (I), 163-164 et (IV), 218-219.
2. *Id.*, 171-174 et (IV), 228-230.
3. *Id.*, 179-182 et (IV), 235-238. Ces idées sont préformées dans la *T. Q.*, 1825, 103-105 où Möhler compare la loi mosaïque et la loi chrétienne. — Voir aussi ch. I, définition par Drey de la religion.
4. Voir Loofs, *op. cit.*, 259-261.

tradition scotiste. Entre les limites marquées par le jansénisme et le jésuitisme, il élabore une interprétation très souple où les idées maîtresses de la philosophie religieuse contemporaine, corrigées dans le sens catholique, tiennent la plus large place. Il prend à l'augustinisme thomiste ce qui lui paraît le plus fécond pour la défense de la piété catholique contre les accusations protestantes. Il insiste en même temps, mais en la renouvelant, sur la théorie scotiste de la liberté; il transforme ainsi le semi-pélagianisme latent au sein du catholicisme dans le sens du subjectivisme moderne. Il ne se demande pas en quelle mesure l'homme, par la collaboration de son effort personnel, « mérite » la grâce. Il pose en face de la révélation totale l'individu humain, irréductible vivant dont elle respecte l'intégrité. L'expérience religieuse chrétienne se double ainsi de l'expérience religieuse universelle telle que la conçoit le romantisme. Le symboliste Möhler rejoint l'apologiste Drey.

DEUXIÈME PARTIE

LES ERREURS ET LES CONSÉQUENCES DE LA RÉFORME DU XVIe SIÈCLE

Si importants soient-ils, les chapitres sur le dogme catholique n'occupent en la « Symbolique » qu'une place relativement restreinte. L'ouvrage est presque entièrement consacré à l'examen du vieux protestantisme et des sectes auxquelles il a donné naissance. Les « Nouvelles Recherches » y ajoutent des commentaires sur plusieurs points de la doctrine primitive et surtout une étude assez approfondie de cette dogmatique moderne que Baur, disciple de Schleiermacher et de Hegel, enseignait alors à Tubingue. Ces deux travaux réunis constituent ainsi une critique totale du protestantisme qui, traitant de la nature et de la grâce, complète celle des théories élaborées sur la raison et la révélation par la philosophie et la théologie contemporaines.

CHAPITRE X

LE PROBLÈME CONFESSIONNEL EN ALLEMAGNE ET LA GENÈSE DE LA « SYMBOLIQUE »

Vers 1833, au moment où éclate entre Möhler et Baur une polémique demeurée célèbre, la question confessionnelle est à l'ordre du jour dans l'Allemagne catholique tout entière[1]. Elle préoccupe également l'école wurtembergeoise depuis ses origines. Les circonstances extérieures et la conception que l'école se fait du problème ont déterminé l'attitude prise par Möhler. La « Symbolique » apparaît, de ce point de vue, comme le terme d'un long processus dont il faut décrire les phases essentielles.

1. L'évolution suivie par le débat des confessions depuis le XVIe siècle

1. Baur, *op. cit.*, Vorrede (1833), VI.

jusqu'à la controverse entre les deux professeurs de Tubingue se présente historiquement sous un aspect fort simple que l'idéalisme romantique saisit à merveille. A une première période de luttes ardentes succède, après une atténuation progressive de la polémique, une époque que caractérisent, au contraire, un indifférentisme excessif et de multiples tentatives de rapprochement. Le XIX[e] siècle cherchera ensuite, à la faveur des événements, une solution organique et synthétique du conflit. Il essayera de concilier les extrêmes opposés, d'éviter simultanément toute polémique injuste et tout syncrétisme facile ou purement abstrait. Il inventera une méthode comparative qui toutefois, malgré sa prétention à demeurer objective et impartiale, ne tardera pas à être influencée par les haines religieuses dont la violence ne cesse d'augmenter depuis 1820.

1. Du Concile de Trente aux premières années du XVII[e] siècle, la « theologia polemica » réfute sans merci et traite en hérétique la confession rivale où elle ne découvre qu'erreurs. En terrain protestant, c'est le luthéranisme qui, possédé par la préoccupation caractéristique de maintenir la pure doctrine, lutte avec le plus d'âpreté. Les noms de Chemnitz et de Bellarmin, qui dominent cette époque héroïque, président à des controverses singulièrement vives et que sollicitent des intérêts religieux immédiats[1].

Mais une transformation considérable s'accomplit dès le XVII[e] siècle. La polémique confessionnelle, surtout après la paix de Westphalie, se retire de la vie publique et se réfugie dans les écoles de théologie[2]. Du côté luthérien, deux phénomènes significatifs : les controverses syncrétistes et le piétisme de Spener annoncent la défaite de l'intransigeance primitive et préparent le terrain à des vues nouvelles. Contre les orthodoxes qui, identifiant christianisme et luthéranisme, revendiquent pour leur confession le privilège de la catholicité, l'école de G. Calixte défend une doctrine encore vague et confuse, mais qui prélude aux idées tolérantes du XVIII[e] siècle. Lassé par les horreurs de la guerre de Trente ans et par la violence des luttes théologiques contemporaines, connaissant par ses voyages l'Angleterre, la Hollande et les nations catholiques, Calixte veut trouver un terrain de conciliation. Il critique toute tendance sectaire, l'étroite orthodoxie luthérienne comme le jésuitisme défenseur de l'infaillibilité papale. Il spiritualise la notion d'Église universelle. Il cherche le fond commun aux Églises séparées, les sources du christianisme œcuménique : l'Écriture et la tradition conciliaire des cinq premiers siècles. Il pense que l'Église primitive a possédé et réalisé, d'une manière « typique », la vérité parfaite que le catholicisme ultérieur a toujours plus corrompue. Son système ne pouvait évidemment satisfaire ni luthériens ni catholiques. Il n'en a pas moins ébranlé les positions de l'orthodoxie luthérienne dont le déclin s'annonce dès le milieu du siècle. Il a favorisé le rapprochement entre une fraction notable du luthéranisme et le catholicisme, ainsi que les

1. Voir Marheinecke, *Das Syst. d. Kath...*, I, 38-43; K. Werner, *op. cit.*, 3-7; Oehler, *Symb.*, Tüb., 1876, 16-17; H. Schmidt, *Symb.*, Berlin, 1890, 5, 25-26.

2. Marheinecke, *op. cit.*, 43-46.

progrès rapides de l'indifférentisme confessionnel[1]. A peine la controverse syncrétiste prend-elle fin qu'apparaît le piétisme. Son individualisme exclusivement pratique, son généreux enthousiasme, l'importance qu'il attache à la communion des « enfants de Dieu » en un même sentiment de fraternité chrétienne engendrent un esprit de large tolérance qui contribue, plus encore peut-être que les projets unionistes de Calixte ou les tendances critiques hostiles au christianisme positif, à affaiblir l'orthodoxie[2].

Du côté catholique, dès la seconde moitié du XVIIe siècle, les attaques contre le protestantisme diminuent de violence. Si Valerianus Magni fait avec vigueur le procès du subjectivisme inhérent à la confession rivale, il n'en prend pas moins une attitude nettement irénique. Il néglige sciemment le détail des divergences confessionnelles et se contente de critiques générales[3]. Le même esprit de conciliation caractérise les œuvres des frères Walenburch[4]. C'est l'époque où le prêtre Jean Scheffler, protestant converti au catholicisme et connu sous le nom poétique d'Angelus Silesius, fait une enthousiaste apologie du catholicisme en son « Ecclesiologia »[5].

Vers la fin du siècle, un Leibniz s'essaie hardiment, avec d'autres penseurs, à unir les Églises séparées. Il a pris contact avec tous les éléments qui, au XVIIe siècle, favorisaient le rapprochement. Il connaît Spener et le catholique converti Boineburg. Il fréquente vers 1668 la cour de Mayence, qui est en relations suivies avec l'université de Helmstedt gagnée depuis longtemps aux idées de Calixte. Il a voyagé en pays protestants et catholiques. Il devient alors, à la cour de Hanovre, le fervent apôtre du rêve irénique. La solution qu'il donne au problème de la justification pour concilier théoriquement les partis en conflit fait pressentir, avec une netteté singulière, celle que Möhler adoptera un jour pour renouveler le dogme catholique. Leibniz veut l'union vivante de la foi et de la charité agissante, de la religiosité et de la moralité. Avant les théologiens du XIXe siècle, il élargit la notion de catholicisme, Il lui donne un solide fondement psychologique en identifiant esprit chrétien et esprit d'union, en faisant du schisme le principe anticatholique par excellence et en modernisant de géniale façon le « hors de l'Église pas de salut ». Il trouve la seule expression véritable de l'unité ecclésiastique dans le concile œcuménique produisant l'infaillibilité comme un effet nécessaire de sa nature même[6].

Ce mouvement s'amplifie et s'achève au XVIIIe siècle[7] .C'est en vain que l'orthodoxie luthérienne essaie de maintenir ou de renouveler les polé-

1. L'école de Calixte occupe toute la seconde moitié du XVIIe siècle. Voir E. L. Th. Henke, *G. Calixt u. s. Zeit* (1853-1856).

2. Tröltsch, *op. cit.*, 411-412.

3. Werner, *op. cit.*, 26-28. L'ouvrage capital de V. M., le *Judicium de Acatholicorum et Catholicorum regula credendi*, est de 1641.

4. *Id.*, 28-30. Le *Tractatus de controversiis fidei* est de 1670.

5. *Id.*, 30-34. L'ouvrage est de 1677.

6. Voir, sur le projet leibnizien, les excellents chapitres de J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris 1907, 179... Voir en part. 205..., 246, 259-266, 275-281. Les causes de l'échec de la tentative sont longuement étudiées 303-424.

7. Marheinecke, *op. cit.*, 49.

miques anciennes [1]. Partout on est las des luttes théologiques. Leur longue durée n'a eu qu'un résultat ; celui d'habituer les esprits au relativisme confessionnel. Le protestantisme a pris une place définitive parmi les réalités établies dont l'histoire doit rendre compte. Les théologiens se contentent d'exposer avec calme, en les considérant comme un fait accompli, les divergences irréductibles qui séparent les confessions. Les ouvrages de J. G. Walch prétendent satisfaire aux seules exigences de l'érudition [2]. S. J. Baumgarten tente, du point de vue luthérien, une classification des partis religieux où il laisse volontiers à l'arrière-plan l'opposition entre protestantisme et catholicisme. Il insiste de préférence sur leur adversaire commun, sur le socinianisme si voisin du déisme moderne [3]. Un phénomène analogue se produit dans le domaine catholique. Devenue discipline particulière, la « theologia polemica » organise sa matière en vue de l'usage pédagogique. Si des conflits éclatent encore, les controverses qu'ils provoquent n'ont plus ni retentissement ni portée. Et, pour faire comprendre aux protestants la vérité et la grandeur du catholicisme, un Eusèbe Amort aura recours à une démonstration sereine et pacifique [4].

C'est après 1750 en particulier que se renouvellent les données du problème confessionnel. Les éléments d'une civilisation toute « profane », en voie de lente formation depuis le xvie siècle, s'organisent et deviennent facteurs prédominants de l'évolution [5]. Le phénomène se traduit, dans l'ordre politique, par l'avènement significatif du principe de parité confessionnelle. Les guerres religieuses ont pris fin. Les systèmes d'alliances et les intérêts territoriaux entrent en jeu et leur rôle gagnera toujours en importance. L'État nouveau, singulièrement plus compréhensif que l'ancien, cherche à admettre en son sein les confessions diverses [6]. Le territorialisme cède progressivement le terrain au collégialisme. Celui-ci rend à chaque confession son indépendance. Un Frédéric II donne le ton [7]. Au moment même où l'État français persécute les Églises du Désert, où l'on accentue en Autriche les maximes de Charles VI, où sont compromises en Angleterre les conquêtes de Cromwell et de Georges III, où les idées tolérantes de Pierre le Grand sont attaquées en Russie, l'Allemagne commence une œuvre féconde de synthèse politique et religieuse que lui imposent la coexistence et le mélange infiniment complexe de confessions presque

1. Oehler, *op. cit.*, 19-20.

2. *Id.*, 20. Voir les ouvrages de Walch : *Hist. u. theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der ev. luth. K. entstanden* (1724-1736) et *Hist. u. theol. Einl. in die Religionsstr. d. ev. luth. K.* (1730-1739). Voir encore K. Müller, *Symb.*, 7 et Marheinecke, *op. cit.*, 50.

3. Voir *Geschichte der Religionsparteien und gottesdienstlichen Gesellschaften* (1755) et *Unters. theol. Streitigk.* (hg. v. Semler). — Voir Oehler, *op. cit.*, 20-21.

4. K. Werner, *op. cit.*, 35-36 et 139-144. L'ouvrage d'Amort, « Demonstratio critica religionis catholicæ nova... » est de 1744.

5. Tröltsch, *op. cit.*, 373.

6. *Id.*, 373-374, 393-394.

7. Voir surtout le traité de Fréd. II : « De la religion du Brandebourg ». (*Œuvres*, Berl. 1846, I.) L'exemple sera suivi en 1783, par Cl. Wenceslas de Trèves. Dès 1788, le paritétisme est complet en Prusse.

égales en puissance. L'exemple du Wurtemberg est singulièrement instructif. Après une ère prolongée de farouche exclusivisme luthérien, l'idée de tolérance confessionnelle y fait son apparition vers la fin du siècle[1]. L'« Aufklärung » exerce sur les confessions une double influence. Elle contraint tout d'abord leurs éléments rigoureusement orthodoxes à se grouper pour la défense commune de leurs intérêts. Elle constitue, en effet, pour le christianisme de tradition médiévale, pour l'ancienne conception supranaturaliste du péché et de la rédemption, pour le catholicisme tridentin et le vieux luthéranisme, un redoutable danger en face duquel doivent momentanément s'atténuer les haines confessionnelles. La lutte contre le déisme et le naturalisme oblige ainsi protestants et catholiques à prendre conscience des croyances fondamentales qui les unissent[2]. Mais en même temps l'« Aufklärung » pénètre les deux confessions, y fait des conquêtes positives, y répand les idées de relativisme et de tolérance, y fait naître un libéralisme infiniment large et favorable aux projets d'union[3]. Elle modernise le christianisme et, par une universalisation habile bien que tout abstraite, atténue la rigueur de ses dogmes. Elle lève ainsi, pour un instant, les obstacles qui s'étaient jusqu'ici opposés aux tentatives de rapprochement. Du côté protestant, l'indifférentisme grandit[4]. Il est aidé non seulement par les progrès du rationalisme, mais encore par l'action unificatrice du piétisme qui, sous la direction d'un Zinzendorf, donne asile, en sa communauté, aux diverses confessions évangéliques comme à autant de manifestations d'un seul et même principe. L'on remet en lumière, à Herrnhut, l'idée de la véritable catholicité. L'intensité même du sentiment religieux y rapproche les chrétiens et les élève au-dessus des divergences extérieures de rites et de symboles[5]. Du côté catholique, même transformation et même élargissement des esprits. La suppression des Jésuites donne à l'idée de tolérance une singulière expansion. Elle pénètre surtout dans les Universités, où elle s'affirme avec plus ou moins de hardiesse. C'est une floraison subite de projets et de vœux[6]. A la fin de sa célèbre lettre pastorale de 1782, l'archevêque de Salzbourg recommande à ses fidèles l'esprit de concorde et de paix à l'égard de la confession rivale[7]. Les princes ecclésiastiques interdisent les prédications à controverses et reçoivent à leur cour des protestants[8]. On agite, à Wurzbourg, l'idée d'une même confession de foi pour les deux fractions du christianisme[9]. Un

1. Voir notre Introduction.
2. Marheinecke, *op. cit.*, 49-52.
3. Treitschke, *Deutsche Gesch.*, III, 207.
4. Tröltsch, *op. cit.*, 375 : « Aus dem Gedanken der Menschheitskirche, die nur zu kirchlichen Spaltungen führt, wird der Gedanke der Menschheit, die auch ohne Kirche eine ethische Einheit ist. » Voir encore 375-376 et 387-388. — Voir aussi Nitzsch, *Eine prot. Beantw...*, 6.
5. Tröltsch, *op. cit.*, 408-409, 413-414.
6. Treitschke, *op. cit.*, III, 208.
7. Cette lettre se trouve dans Schlözer, *Staatsanzeigen*, II, 56... Voir H. Schmid, *Gesch. der kath. K. Deutschl. v. d. Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart* (München, 1872), 76-79.
8. H. Brück, *Gesch. d. kath. K. im 19. Jahrh.*, I, 20.
9. H. Schmid, *op. cit.*, 87-88, 93-94.

Stattler défend, en ses écrits, la tolérance sous sa double forme politique et religieuse, définit le catholicisme comme autorité purement spirituelle, étudie le problème de l'union confessionnelle et les conditions positives de sa réalisation[1].

2. Au XIX[e] siècle, le relativisme confessionnel s'affirme et progresse jusque vers 1820. Le cercle de Munster, Wessenberg et Sailer recueillent et développent, sur ce point comme sur les autres, l'héritage du siècle précédent, de l' « Aufklärung » et du piétisme. La princesse Gallitzin est l'amie des mystiques protestants. Les catholiques qui se groupent autour d'elle parlent avec bienveillance de la Réforme. Les protestants lisent avec enthousiasme la « Vie de Jésus » de Stolberg. Sailer jouit d'une réputation égale parmi les adeptes des deux confessions. Il hait les polémiques confessionnelles. Il reprend pour son compte le rêve, caressé par le XVIII[e] siècle, de l'union de toutes les fractions du christianisme contre les négations de la libre pensée. Il sympathise avec le mouvement piétiste qui transforme de son temps le catholicisme bavarois, en écartant toutefois, surtout vers la fin de sa vie, toute idée séparatiste. Un Schlegel, en 1812, annonce la réunion prochaine des Églises, la sublime paix religieuse en l'épanouissement du germanisme[2]. Le ressentiment contre la domination napoléonienne et les guerres d'indépendance fournissent aux protestants et aux catholiques d'Allemagne une occasion nouvelle de s'unir contre un ennemi commun. Les traités de Vienne posent, en toute son ampleur, le problème de la coexistence des confessions dans les États allemands devenus presque tous paritétiques. Mais, à partir de 1815, le relativisme confessionnel s'atténue progressivement. Encore vingt ans, et l'on verra l'Affaire de Cologne provoquer l'explosion des haines qui couvaient sous la cendre. Les tendances nationalistes qui, au XVIII[e] siècle, avaient diminué la force de résistance du catholicisme et favorisé le collégialisme, les idées de tolérance et les tentatives iréniques, disparaissent rapidement à mesure que grandit l'influence romaine après la restauration de la Papauté et des Jésuites, à mesure aussi que l'Église allemande, libérée par les sécularisations, se réorganise, insiste sur ses libertés propres et fortifie son énergie intérieure. Les causes de conflit se multiplient et les dissentiments anciens renaissent. Les Églises gémissent encore sous la tutelle de l'État et la tyrannie bureaucratique joue le plus souvent un rôle dissociateur. L'union opérée par le gouvernement prussien entre luthériens et réformés met les catholiques en défiance. Le réveil de la vie religieuse provoque une renaissance de l'esprit confessionnel. Dès 1817, le jubilé de la Réforme fait entrevoir aux deux partis un avenir de longues polémiques. Le vieux protestantisme se restaure avec puissance. Claus Harms et Hengstenberg raniment dans le Nord l'orthodoxie luthérienne la plus intransigeante. Le premier place au-dessus de l'Église réformée, qui a pour elle la Parole de Dieu, et de l'Église catholique, qui maintient le sacrement, l'Église luthérienne qui

1. K. Werner, *op. cit.*, 228... Voir encore 319...
2. *Cours de littérature ancienne et moderne*. Voir les *S. W.*, II, 242-243.

possède ces deux éléments de la vie ecclésiastique. Hengstenberg fait la critique du rationalisme et du piétisme, des tendances qui avaient auparavant affaibli l'orthodoxie luthérienne. L'union évangélique exaspère les vieux-luthériens. Dans le sud, au même moment, le mouvement piétiste renonce peu à peu à ses vues iréniques et prend spontanément un caractère toujours plus luthérien et confessionnel. Le luthéranisme s'oppose ici encore au rationalisme, à Strauss, à l'union imposée par le gouvernement prussien[1]. La même renaissance du confessionnalisme se produit en terrain catholique. Ses forces militantes se réorganisent. Le « Collegium germanicum » ouvre de nouveau ses portes. Les prêtres tolérants de la vieille génération, effrayés par la Révolution, accueillent avec enthousiasme les Jésuites. Le « Katholik » de Mayence fait campagne confessionnelle. Le problème des mariages mixtes se pose à partir de 1820. Partout éclatent les conflits. L'Affaire de Cologne ne sera que l'aboutissement de toute cette réaction.

Une transformation parallèle se produit dans le domaine de l'idéologie. A la chaleur de l'enthousiasme romantique, les oppositions d'antan semblent tout d'abord devoir s'effacer. Mais le romantisme, en réaction contre le rationalisme de l' « Aufklärung », tend à en rendre responsable la Réforme du xvie siècle. Il fait des trois siècles protestants la critique la plus acerbe. La théologie catholique et la théologie protestante se renouvellent simultanément et se modernisent au moyen des mêmes formules. Mais, par l'effet d'une comparaison qui voudrait être impartiale et aboutir à une synthèse supérieure, les divergences irréductibles entre les confessions reparaissent et s'affirment avec toujours plus de force. Dès 1821, la première édition de la « Dogmatique » de Schleiermacher indique, avec une clarté parfaite, où il faut chercher l'opposition fondamentale des confessions. Celles-ci se surveillent et s'étudient, mesurant leurs ressources respectives. Ici comme ailleurs le romantisme, après avoir tenté une conciliation définitive, semble tourner sur lui-même et prend un caractère nettement agonal[2].

Dans le domaine plus restreint de la symbolique elle-même, se manifeste avec netteté cette opposition entre les deux périodes que sépare la grande date de 1815. La théologie protestante fonde tout d'abord, avec Planck et Marheinecke, une méthode plus large et plus compréhensive que l'ancienne. L'œuvre de Planck porte encore l'empreinte du xviiie siècle, de ses tendances subjectives et de ses vues iréniques[3]. C'est le romantique Marheinecke qui, aux environs de 1810, renouvelle la discipline[4].

1. Voir Pfleiderer, *op. cit.*, 158-160, 164-170, 160-164.
2. Voir Treitschke, *op. cit.*, III, 207. Voir encore Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, III, 144, sur l'évolution du débat confessionnel en Allemagne après 1815. Le protestantisme est ici accusé d'avoir commencé les hostilités et la tentative möhlérienne interprétée comme un acte purement défensif.
3. Oehler, *op. cit.*, 22-23 et Nitzsch, *op. cit.*, 6-7.
4. Marheinecke, *Christliche Symbolik...*, 1. Thl. Das System des Katholizismus nach seiner symb. Entwickl. (3 Bde., Heidelb., 1810-1813). Voir en part. Vol I, 3-52 : « Einl. in die Symb. überhaupt. »

Il est le véritable précurseur de Möhler. En son ouvrage, les formules de l'idéalisme contemporain sont, pour la première fois, appliquées à l'étude des divergences confessionnelles. Il entreprend son travail de comparaison, malheureusement inachevé, à une époque où une méthode, qui voulait être avant tout objective et synthétique, pouvait être plus fidèlement suivie que vers 1830. Marheinecke veut mettre fin à toute polémique injuste et étroite[1]. Il juge indispensable le point de vue historique qui seul peut infuser une vie nouvelle à une discipline depuis longtemps négligée. La symbolique n'est et ne peut être que l'exposé objectif des doctrines exprimées dans les symboles des diverses confessions. Ce qu'il faut atteindre en chaque « système », c'est le noyau (*Kern*) ou la racine, l'esprit profond qui l'anime tout entier[2]. La méthode de Marheinecke est de caractère nettement organiciste. Le sentiment religieux se traduit par des manifestations particulières qui sont irréductibles les unes aux autres et dont il faut respecter la spécificité. Toute confession exprime un aspect durable du christianisme[3]. De là l'insigne importance du symbole. Il est le centre vivant de la confession, le lien mystique qui unit ses membres. Produit spontané de sa foi positive, il fait partie intégrante de sa vie religieuse. Il est le lieu où viennent nécessairement converger toutes les opinions subjectives[4]. Ainsi comprise, la symbolique doit satisfaire aux multiples exigences du nouvel esprit scientifique instauré par le romantisme. Elle sera plus critique que toute autre discipline, puisque l'ancienne polémique l'a comme ensevelie sous les préjugés et les superstitions. Elle évitera aussi tout fade syncrétisme[5]. Posant en face l'un de l'autre deux « irréductibles vivants », elle triomphera simultanément des formes extrêmes qu'a prises, du XVIe au XVIIIe siècle, le débat confessionnel. Elle sera éminemment comparative. Elle insistera tout à la fois sur les ressemblances et sur les différences[6]. La thèse de Schleiermacher viendra, quelques années plus tard, consacrer ce point de vue élevé et préciser l'orientation des recherches à entreprendre en cette matière encore neuve.

Dans le domaine de la théologie catholique ne paraît, avant la « Symbolique » de Möhler, aucun ouvrage important[7]. Möhler sera le premier à reprendre pour son propre compte les thèses maîtresses de Marheinecke, à tenter de se conformer aux exigences de la méthode comparative. Mais, obligé de traiter le protestantisme en hérésie, il ne saura point résister à la tentation d'en accentuer à l'excès les contradictions et le caractère inorganique. L'optimisme et l'impartialité inhérents à l'esprit romantique trouveront ici leur pierre d'achoppement.

1. Marheinecke, *op. cit.*, Préf. VIII.
2. *Id.*, 3-4.
3. *Id.*, 5.
4. *Id.*, 8-10 et 13...
5. *Id.*, 22-25.
6. *Id.*, 28-29.
7. Möhler se plaindra, en sa *Symb.*, de cette insuffisance. Pour la bibliographie de la littérature symbolique antérieure à l'ouvrage de Möhler, voir K. Werner, *op. cit.*, 484. Cette littérature, qui se caractérise par son attitude irenique, ne traite que des points spéciaux ou ne vise que certaines personnalités.

II. Il est intéressant de voir comment, de 1819 à 1830, en divers articles de la revue wurtembergeoise, se reflète l'évolution contemporaine du débat confessionnel.

1. La revue constate et déplore, de bonne heure, le réveil inquiétant des haines confessionnelles. Comme plus tard Staudenmaier, elle en rejette la responsabilité sur les protestants, sur ces écrivains en particulier qui, lors du jubilé de la Réforme, ont sans pitié honni le catholicisme. Le conflit n'a fait que s'accuser depuis lors. Ce sont, en chaque confession, les partis extrêmes qui poussent à la lutte : les protestants rationalistes ou panthéistes et les catholiques intransigeants, hostiles à toute modernisation de la dogmatique ou à toute réforme du culte. Leur apologie des abus consacrés par le temps et la docilité avec laquelle ils subissent l'influence de l'ultramontanisme français ou belge nuisent à la cause catholique en exaspérant les conflits. Leurs principes n'ont-ils pas, au XVI[e] siècle, provoqué la Réforme? Ces principes ne donnent-ils pas raison aux reproches que les protestants actuels adressent à la confession rivale? Les rationalistes protestants et les réactionnaires catholiques sont également dans l'erreur. L'on ne peut revenir ni au « paganisme », ni au « moyen âge ». Sans doute, la polémique confessionnelle est indispensable. Elle seule peut, en effet, contraindre les théologiens des deux partis à approfondir le problème comme il le mérite. Mais elle doit être conduite avec sérénité, avec une impartiale hauteur de vues, avec tout le respect dû à cette tradition commune qui unit les deux confessions en une même foi chrétienne [1].

Malgré leur esprit conciliateur, les théologiens wurtembergeois sont trop avertis par les événements contemporains pour rester fidèles aux illusions du passé et aux anciennes tendances iréniques. Ils se gardent d'élaborer des projets utopiques d'union confessionnelle [2]. Ils ont trop le sens des germinations sourdes et des évolutions lentes pour croire à la vertu de soudures artificielles. Il ne peut être question, pensent-ils, d'absorber l'une des confessions dans l'autre. Ils considèrent avec la plus sceptique indifférence les conversions protestantes au catholicisme [3]. En 1826, Drey examine le phénomène avec une sereine impartialité. Il lui paraît naturel que les confessions s'attaquent au sujet des convertis et se reprochent mutuellement de faire acte de prosélytisme. Les catholiques se montrent d'ailleurs, en cette délicate matière, moins agressifs que les protestants. Leur Église a vu bien d'autres défections! Elle n'est pas plus intolérante que le protestantisme. Elle exclut spontanément celui qui, usant de son

1. *T. Q.*, 1821, 342-345; 1822, 302-303; 1823, 259-261 (Hirscher); 1826, 626 (Drey).

2. Voir en part. Drey, *T. Q.*, 1826, 633 et la note *) : « Auch recht; die herbste Polemik ist besser als der alles ertödtende Indifferentismus ». Voir encore 636 et la note *) 636-637 où Drey se moque des prophéties de Bretschneider sur l'union confessionnelle de l'avenir et les concessions que devrait faire le catholicisme.

3. *T. Q.*, 1821, 329-336, à propos de Voss et de Stolberg. Voir en part 332 : « Von innen heraus, nicht von aussen hinein kommt das Leben und der Tod einer Kirche ». Voir encore *T. Q.*, 1821, 725-728, contre l'utilisation des mariages mixtes au profit de telle ou telle confession ou de l'union confessionnelle et *T. Q.*, 1823, 418-419 (Hirscher).

bon droit, veut passer dans le camp opposé. Elle a elle-même toute liberté de faire des conquêtes. Bien naïfs, ceux qui croient à la possibilité prochaine de l'union des Églises ou à une simple orientation de la vie publique en ce sens. Les conditions de l'union future sont encore loin d'être réalisées. L'esprit religieux de la génération actuelle manque de puissance et d'héroïsme. Il n'est pas à la hauteur des sacrifices qu'il faudrait accomplir de part et d'autre. L'Église catholique est la proie d'une détestable réaction. L'Église protestante est travaillée par la désagrégation. Il y aura toujours des prosélytes. Que chaque confession travaille pour l'instant à sa propre purification et cherche à conserver ses membres par l'intensification de sa vie intérieure [1]. Un zélé catholique tel que Binterim estime avec raison que des conférences ou des synodes interconfessionnels, moyens de rapprochement proposés au XVII[e] siècle par M. Prätorius, seraient insuffisants. Il propose, à son tour, l'adoption en commun d'une infaillible autorité. Mais où sont les protestants actuels qui voudront admettre pareille solution? Fera-t-on ainsi cesser, d'un jour à l'autre un schisme consacré par plusieurs siècles d'histoire? Le protestantisme s'est constitué par lente et laborieuse évolution. Il ne peut disparaître que de la même manière. C'est par un long processus organique que se restaurera l'Église universelle. Étant donnée l'hostilité des partis aujourd'hui en conflit, l'union confessionnelle ne pourrait être opérée que par la contrainte et aux dépens du protestantisme. Cette solution ne serait-elle pas pire que le schisme lui-même [2]? Certains protestants voudraient aussi, de leur côté, réformer le protestantisme et le rapprocher du catholicisme. Mais ils n'y peuvent réussir. Ils souhaitent que leur confession accorde plus d'importance à la célébration des mystères et que son culte sanctifie plus complètement la vie chrétienne. Ce sont là pures chimères. Les protestants s'entendront-ils jamais sur les réformes à accomplir? Feront-ils en masse de telles concessions? Ils saluent presque tous avec joie la décadence de leur propre culte. Et l'État n'opérera point à leur place une transformation qui toujours les rebutera [3]. — Möhler partage cette défiance [4]. Il demeure sceptique à l'égard des projets, alors très nombreux, de rapprochement entre l'Église d'Orient et celle d'Occident. Du point de vue dogmatique, F. Schlegel et H. J. Schmitt peuvent avoir raison de considérer comme insignifiantes les divergences qui les séparent. Mais des réalités plus positives créent entre elles un abîme encore infranchissable. Les deux Églises n'éprouvent, en ce moment, aucun besoin spontané de s'unir. La masse du peuple et du clergé russo-grecs est dans un état de barbarie trop inférieure pour comprendre la nécessité d'une fusion avec l'Église latine. Il faut que naisse d'elle-même

1. *T. Q.*, 1826 : « Ueber Proselyten... », 623-644 et 649-666.

2. *T. Q.*, 1822, 301-304. Binterim avait traduit en allemand (Aachen 1822) le livre de Prätorius : « Aufruf zur Vereinigung an alle im Occident von einander abweichende Kirchen. » Voir encore 311-312.

3. *T. Q.*, 1820, 76-93.

4. *T. Q.*, 1825, 101.

la nostalgie de la réconciliation, après une lente rénovation de la vie religieuse [1].

Mais il n'est pas défendu d'espérer en l'avenir, de penser qu'un jour l'Esprit saint réveillera l'Église grecque et la rapprochera du catholicisme occidental [2]. Il en est de même du protestantisme. Si l'union, pense Hirscher, ne peut être réalisée par la génération actuelle, du moins celle-ci peut-elle la préparer. Il faut : 1° veiller soigneusement à la conservation des facteurs qui peuvent la favoriser; 2° combattre les inconvénients et utiliser les avantages indéniables de la division confessionnelle. Il faut que les deux partis apprennent à se connaître et à s'estimer, qu'ils prennent conscience de leurs intérêts communs. Les catholiques feront. bien de se libérer à l'égard de la fausse scolastique et de purifier leur Église de ses tares. Les protestants devront mettre mettre fin au morcellement de leur confession, fixer leur symbole, redevenir une véritable Église. Chaque confession sera pour l'autre une leçon, un avertissement. Il est bon de maintenir ses positions avec calme et fermeté. Mais on luttera contre l'égoïsme confessionnel, contre l'esprit de parti [3]. Dans les luttes présentes Möhler veut également voir un prodigieux effort vers l'union future. L'absence de conflits implique indifférentisme. Il faut tenir le juste milieu entre l'insouciance dédaigneuse et la polémique injuste. Le meilleur moyen de préparer l'union future sera d'instituer une comparaison objective entre les confessions et de définir chacune d'elles en sa vie totale et organique [4].

Telle est la solution que défend, entre 1820 et 1825 environ, l'école wurtembergeoise. Elle élabore ainsi pratiquement, en tirant la leçon des événements contemporains, la méthode que Möhler tentera d'appliquer en sa « Symbolique ». L'article initial de la revue mettait déjà en évidence le rapport « organique » des confessions, la nécessité d'aller aux principes essentiels, de chercher le point vital où s'est produite la scission, de maintenir le point de vue comparatif tout en affirmant avec énergie la supériorité de l'universalisme catholique [5]. Pour préparer cette œuvre de reconstruction religieuse et théologique, l'école demande aux penseurs de chaque confession une bonne volonté foncière et d'inéluctables concessions. Le protestantisme, tout d'abord, s'efforcera de mieux interpréter le catholicisme. Herbert Marsh a beau jeu de protester, au nom des abus commis par le catholicisme, contre l'émancipation des catholiques anglais. Il considère tous les usages catholiques sans distinction

1. *T. Q.*, 1825, 642-656. Il s'agit d'un ouvrage de Schmitt sur la question, avec préface de F. Schlegel (voir 642).

2. *Id.*, 646-647 et surtout 655-656.

3. *T. Q.*, 1822, 302, 304-311; 1823, 261-262, 258-260, 416-418. — Voir en part, 418 : « Im Evangelium, nicht in den Confessionen, ist eine Vereinigung... denkbar. »

4. *T. Q.*, 1825, 101 : « Es ist ein immerwährendes Bedürfnis zur Wiedervereinigung vorhanden, wie ein Reiz zur Spaltung. » Voir encore 101-102 et Knöpfler, *op. cit.*, 35-36. Le passage cité par Knöpfler a été écrit par Möhler dès 1822 (*W. G.*, 63). Dès cette époque, Möhler voit dans la renaissance scientifique le meilleur moyen de rapprocher les confessions.

5. *T. Q.*, 1819, 10.

comme également essentiels et immuables. Il n'établit aucune différence entre le dogme et ses interprétations individuelles. Il prétend édifier sur Bellarmin une critique objective et complète du catholicisme [1]. Möhler s'indigne avec la même vigueur contre Rätze qui, lui aussi, confond le catholicisme avec ses manifestations contingentes, avec le jésuitisme ou la piété des convertis romantiques! Aussi n'y découvre-t-il qu'ignorance ou superstition. Il ne sait pas que le mysticisme catholique fut, après la Réforme elle-même, aussi pur et aussi profond que le mysticisme protestant. Il est vrai que le catholicisme a condamné ce mysticisme, a jeté l'anathème sur les Jansénistes et Fénelon. Mais comment ne pas distinguer l'esprit du vrai, du vivant catholicisme et celui de zélotes inintelligents? Quinze siècles durant, l'Église a organiquement uni les trois éléments constitutifs de toute vie religieuse : le mysticisme, la philosophie et l'organisation ecclésiastique. Les deux premiers ont passé au second plan et sont sacrifiés au troisième. Or cette rupture d'équilibre s'explique précisément par la contrainte exercée du dehors sur l'Église et par les attaques dont elle a été l'objet. Si l'Église est hostile à toute réforme, c'est à cause de la Réforme schismatique du XVI[e] siècle. Si elle néglige de développer son mysticisme et sa philosophie, c'est par réaction contre le rôle exclusif que le protestantisme leur a conféré. Que les protestants cessent de jeter le dévolu de leur critique sur des erreurs ou des abus dont ils sont responsables [2]! — Les catholiques feront aussi des concessions. Ils apprendront à distinguer le vrai catholicisme du faux. Ils rétabliront le rapport normal entre le sentiment religieux et ses formes extérieures. Ils accompliront, mais sans schisme, ce que voulurent les Réformateurs. Leur confession deviendra ainsi capable d'attirer à elle les protestants qui, lassés par l'individualisme extrême et le morcellement de leur Église, ont la nostalgie de l'Église universelle [3]. Les catholiques étudieront de près l'évolution du protestantisme. Ils en tireront de précieuses leçons. Ils y verront, pour fortifier leur propre foi, l'oscillation tragique entre le mysticisme excessif et le rationalisme négateur [4].

Il est également essentiel de séparer le problème confessionnel du problème politique et de renoncer à des arguments superficiels. Protestants et catholiques se sont rendus coupables des mêmes excès. Tandis que les premiers confondent catholicisme et réaction politique, les autres ne cessent de répéter que la Révolution est le fruit naturel de la Réforme. C'est l'exécrable méthode des de Maistre, des La Mennais, des de Haller! Que de bruit ont fait les protestants, lors du jubilé de 1817, pour montrer aux souverains les dangers du catholicisme depuis la restauration des Jésuites et de la Papauté! A quoi sert pareille agitation? Que chaque confession se régénère et retrouve son énergie intérieure. Car la moisson

1. *T. Q.*, 1822, 60-81. L'ouvrage de Marsh (A comparative view of churches of England and Rome) est de 1816. — Voir encore *T. Q.*, 1819, 184-185, contre l'injustice de Claus Harms à l'égard du catholicisme.
2. *T. Q.*, 1823, 450...; 1824, 633-637; 1826, 127-128, 134-138.
3. *T. Q.*, 1822, 305-307 (Hirscher.)
4. *T. Q.*, 1825, 244-245 (Art. de Möhler sur la liturgie prussienne.)

est grande et il y a peu d'ouvriers. Une fois commencé ce travail de reconstitution intime, toute vaine querelle sera oubliée [1]. Les confessions feront ainsi œuvre vraiment patriotique. Du jour où les ennemis de l'Allemagne ne pourront plus utiliser leurs divisions, ils cesseront d'opprimer la nation. Les confessions vivront côte à côte, s'instruisant l'une l'autre. L'Église catholique donnera au protestantisme une leçon d'objectivité et de continuité. Le protestantisme sollicitera l'activité catholique et l'empêchera aussi d'aller trop loin dans la voie des réformes [2].

2. Ces vues générales, vagues sans doute et encore trop optimistes, se précisent en un article important écrit par Möhler, en 1826, sur le livre de G. B. Winer, professeur à Erlangen [3]. L'opuscule contient en germe la « Symbolique ». C'est l'année suivante que Möhler commencera son cours de symbolique à la faculté de Tubingue. Il importe de savoir quelles sont, dès cette époque, sa méthode et sa conception des divergences essentielles entre catholicisme et protestantisme.

Winer a recours, pour mettre ces divergences en lumière, à des tableaux soigneusement élaborés. Son travail est une application de la méthode comparative. Möhler se déclare toutefois peu satisfait. Winer n'a pas su saisir et montrer le lien organique qui unit les diverses affirmations dogmatiques de chaque système confessionnel. Il ne dégage pas « l'Idée » centrale du catholicisme et celle du protestantisme pour les opposer ensuite l'une à l'autre comme deux « irréductibles vivants ». Il ne dit pas pourquoi le catholicisme « doit » nécessairement concevoir la justification comme il la conçoit, pourquoi le protestantisme « doit », en vertu d'une même nécessité interne, aboutir à une interprétation radicalement différente. Il s'agit de confronter deux organismes complètement constitués. Cette confrontation définitive, que Marheinecke a ébauchée sans l'achever et que Winer néglige, Möhler entend la mener à bonne fin [4].

Il s'inspire évidemment de la définition schleiermachérienne. Où se trouve au juste le point de scission entre les confessions? Winer cherche à le fixer en disant que le protestantisme attribue à la seule Écriture, le catholicisme à l'Église ou tradition continue l'inspiration permanente. C'est là, remarque Möhler avec profondeur, une grave erreur. Winer n'atteint pas l'esprit et le mysticisme particuliers des Réformateurs et des écrits symboliques du vieux-protestantisme. Celui-là seul, disent Luther et Calvin, comprend les Écritures qui possède l'Esprit de Dieu ou lumière intérieure [5]. Telle est la vraie pensée de la Réforme. Le catholicisme et le protestantisme admettent donc tous deux la nécessité de l'illumination interne. Mais tandis que le second admet la descente de l'Esprit saint en

1. *T. Q.*, 1823, 439-450.
2. *T. Q.*, 1822, 310-311.
3. *T. Q.*, 1826, 111... Le livre de Winer est de 1824.
4. *T. Q.*, 1826, 112-114. Comp. avec la *Symb.* (I), XIII-XIV et (IV), 1-2. — Baur, *op. cit.*, VI de la Préface, définit la méthode exactement comme Möhler. Voir 4-8, où il approuve la définition de Möhler. — Voir encore *T. Q.*, 1832, 203.
5. *T. Q.*, 1826, 120-123. Voir Ch. Lelièvre, *La Maîtrise de l'Esprit*. Essai critique sur le principe fondamental de la théologie de Calvin (Cahors, 1901).

chaque chrétien indépendamment de sa relation avec l'Église, le premier ne sépare pas le Saint-Esprit de l'Église et affirme que le croyant le reçoit uniquement dans et par l'Église. Et voici reparaître, appliquée au problème confessionnel, la thèse du livre sur l' « Unité de l'Église ». Möhler indique avec netteté qu'un Schleiermacher n'adopterait pas l'interprétation de Winer [1]. Il trahit déjà l'évidente sympathie qu'il a de tout temps témoignée à la secte des Quakers et à sa conception de la lumière intérieure. Entre Quakers et orthodoxes protestants il y a, au fond, cette seule différence que les Quakers, plus hardis et plus conséquents, entendent se passer de l'Écriture elle même. Möhler voit avec justesse, dans le protestantisme, un mysticisme individualiste qui, chez les Quakers, atteint sa limite extrême [2]. Il n'oppose pas superficiellement dogmatique à dogmatique, article de foi à article de foi. Le même sentiment religieux, la même relation fondamentale entre le croyant et Christ est commune aux deux confessions. Mais si, dans le catholicisme, la piété individuelle tire sa vraie substance du groupement ecclésiastique, de l'Esprit saint considéré comme réalité nouménale et hypostatique, elle est, dans le protestantisme, l'origine et le fondement de la vie religieuse en commun. En face l'un de l'autre se dressent ainsi deux organismes qui se définissent par inversion du rapport fondamental. D'une part l'Église est un Tout vivant qui unit organiquement les individus religieux diversement doués; de l'autre l'Individu est aussi un Tout vivant qui, par son union avec d'autres individus, tend à constituer des organismes ecclésiastiques. A la faiblesse d'une confession correspond la force de l'autre. Le catholicisme court le risque de compromettre les intérêts de cette piété individuelle qu'exalte le protestantisme. Celui-ci, à son tour, ne peut réussir à reconstruire de son point de vue l'Église universelle. Cette interprétation renouvelée du problème confessionnel s'explique non seulement par Schleiermacher, mais par le romantisme tout entier. Il est aisé d'entrevoir, dès maintenant, quelle position prendra Möhler. Il essayera de démontrer que le catholicisme, bien compris et saisi en son essence éternelle, sauvegarde les droits de la liberté et de la piété individuelles. Il revendiquera les caractères et les privilèges de la vie organique pour sa propre confession. Puis il mettra en évidence la tendance analytique et dissociatrice du protestantisme sous ses deux formes principales : piétisme individualiste et intellectualisme rationaliste. Mais il sera par là-même infidèle à sa méthode comparative. Il ne l'appliquera qu'en apparence. Grâce à son instinct de pénétrant historien, il saisira à merveille la réalité totale, la genèse naturelle et la vigueur originale du protestantisme. Mais les nécessités et la violence d'une polémique inévitable l'empêcheront de faire œuvre impartiale et d'utiliser complètement ses vues fécondes. Pouvait-il en être autrement? L'obligation de placer le protestantisme sous l'aspect de l'hérésie ne condamnait-elle pas Möhler à l'injustice ?

1. *T. Q.*, 1826, 124. Voir aussi *T. Q.*, 1823 (art. sur Rätze), 457 où la thèse est déjà ébauchée.
2. *T. Q.*, 1826, 124-127.

Ses articles de 1823 et de 1826 sur Rätze et Winer contiennent en germe presque toutes les thèses essentielles de la « Symbolique ». Le premier traite de la norme de foi et du rapport entre l'Écriture et la tradition, le second de la justification, de la prédestination, des bonnes œuvres, de la certitude du salut et des sacrements. Il est clair que, dès cette période, Möhler a présentes à l'esprit les grandes articulations de son ouvrage. Il cherche aussi à atteindre le conflit confessionnel en ses formes historiques les plus diverses. Dans toutes les nations où les confessions coexistent, ce conflit présente les mêmes caractères fondamentaux. Möhler tient compte, comme Marheinecke[1], de l'aspect « géographique » que doit prendre la nouvelle discipline comparative. Il retrouve donc la lutte confessionnelle dans l'Europe entière. Ce continent n'est-il pas, en effet, une sorte d'organisme vivant? La maladie confessionnelle pouvait-elle infecter une de ses parties sans gagner les autres? Mais un phénomène historique nouveau frappe Möhler. Il croit voir partout le recul du protestantisme, qui offre le spectacle d'une dissolution complète et d'une anarchie intellectuelle sans précédent. Le catholicisme est en progrès. Les catholiques anglais apprennent, comme ceux d'Allemagne, à faire une distinction féconde entre l'essence de leur confession et les éléments adventices nés de l'évolution historique. Un travail admirable de purification et de simplification transforme une institution qui n'est caduque qu'en apparence. Sous les décombres d'un lourd passé reparaît, toujours vivante, l'Idée de l'Église éternellement jeune et active[2].

3. A la veille de publier sa « Symbolique », Möhler pose un problème d'ordre historique fort délicat[3]. Du moment où il traite le protestantisme en hérésie, il tend à en contester la légitimité originelle. Il ne peut l'accepter comme fait accompli et entièrement respectable. La Réforme du XVIe siècle, loin d'être nécessaire, aurait pu être évitée. Voilà ce qu'il faut démontrer. Adolf Menzel laisse la question en suspens[4]. Un catholique ne peut s'y soustraire, car il y va du principe même de sa confession. L'erreur des historiens modernes consiste à comparer la civilisation médiévale en décadence avec l'époque actuelle. Ne serait-il pas plus équitable de la confronter avec celle qui a précédé le moyen âge? A ses débuts, la barbarie et l'ignorance des peuples occidentaux sont sans limites. Mais que voyons-nous quelques siècles après? Convertie au christianisme, l'Europe offre le spectacle d'une harmonie politique admirable. Le monachisme a créé la science au prix de luttes infinies. D'importantes découvertes ont été faites et l'horizon intellectuel s'est démesurément élargi. Avant 1517, il y a en Europe 66 Universités, dont 16 en Allemagne. La théologie du temps a toute la grandeur et la majesté des cathédrales gothiques. Möhler oppose ainsi aux critiques protestantes la vision

1. Marheinecke, *op. cit.*, 29...
2. *T. Q.*, 1828, 339-341. Voir encore 341-346 sur les caractères particuliers que présente en Angleterre le conflit des confessions.
3. Betrachtungen über den Zustand der K. im 15. und zu Anfang des 16. J. (*T. Q.*, 1831, 589... et *Ges. Schr.* II, 1....)
4. *T. Q...*, 593 et *G. S...*, 4.

romantique de l'édifice médiéval, modèle original de toute restauration sociale[1].

Ce n'est donc pas l'absence de civilisation qui justifie le schisme. La Renaissance de l'antiquité classique se fût-elle produite à une époque de barbarie complète? N'est-elle pas, au contraire, le résultat d'une longue évolution antérieure? Éduqué par l'Église elle-même, l'esprit occidental retrouve le sens de ce classicisme ancien qu'autrefois il méprisait. Möhler cherche à mettre en évidence le lien profond qui rattache la Renaissance au moyen âge. Il en fait une manifestation particulière, un rameau latéral du mouvement de rénovation intégrale qui entraînait le moyen âge finissant vers des destinées plus hautes[2]. La Réforme, elle aussi, suppose un état de civilisation très avancé, une fermentation dont il faut comprendre la grandeur. L'Église d'où elle est sortie nous apparaît comme travaillée depuis longtemps par une sourde et profonde nostalgie. La Réforme projette ainsi sur elle une éclatante lumière. Le blâme habituel tourne en éloge. Les Réformateurs n'ont-ils pas eu, dans le catholicisme médiéval, de nombreux précurseurs[3]? Ainsi compris, le catholicisme médiéval, la Renaissance et la Réforme constituent un Tout organique dont les divers aspects se conditionnent mutuellement. Telle est la thèse de Möhler.

La Réforme fut donc, en ses origines, un phénomène éminemment « catholique ». Elle est issue des profondeurs mêmes de la vie de l'Église. Consciente de sa mission civilisatrice, celle-ci avait, pendant plusieurs siècles, utilisé l'énergie et les trésors de la sainteté individuelle pour transformer le monde occidental. Ses conciles n'avaient cessé de soumettre à une rigoureuse critique les abus et les tares sociales du milieu ambiant. Moines, prêtres, cardinaux et papes n'avaient pas craint de s'ériger en censeurs universels. Pour triompher d'obstacles si redoutables, il avait fallu que l'Église se contractât nerveusement et s'imposât la dictature papale. Elle avait ensuite attaqué cette dictature devenue intolérable, lutté contre ses propres abus, modifié hardiment les institutions grossières et provisoires qui lui avaient servi pour l'éducation des Barbares. Cet incessant travail de purification intérieure s'était-il interrompu à la fin du XV[e] siècle? Partout l'historien impartial aperçoit, au contraire, des tentatives de réformes. La réforme religieuse se complète par une réforme intellectuelle qui n'est ni moins énergique ni moins consciente[4]. La scolastique était en décadence, mais avait entrepris sa propre rénovation. Elle avait commencé cette œuvre avant la Renaissance. A peine celle-ci avait-elle paru que la théologie catholique avait profité du mouvement pour restaurer sa philosophie, son exégèse et ses disciplines historiques[5].

Quant à la Renaissance, elle fut plus chrétienne qu'on ne le croit géné-

1. *T. Q.*, 1831, 593-599 et *G. S.*, II, 4-8. Voir encore l'article de Möhler dans les *Giess. Jahrb.*, I, 175-176.
2. *T. Q...*, 601-604 et *G. S...*, 10-12. — Voir encore Troltsch, *op. cit.*, 256-257.
3. *T. Q...*, 604-606 et *G. S...*, 12-13.
4. *T. Q...*, 621-627 et *G. S...*, 25-29.
5. *T. Q...*, 599-604 et *G. S...*, 8-12.

ralement. Möhler utilise sa conception intelligente et souple du rapport entre catholicisme et paganisme. Les grands poètes qui annoncent et préparent la Renaissance ont en commun, malgré les différences qui séparent leurs individualités, une piété ardente et profonde. La « Divine Comédie », la « Jérusalem délivrée », les écrits ascétiques et mystiques de Pétrarque s'inspirent d'une même fidélité à l'égard de l'Église. Les Grecs émigrés qui apportent à l'Europe les trésors du monde antique sont tous des moines ou des ecclésiastiques. Les premiers philologues italiens sont membres du clergé. Le pape Nicolas V encourage Valla, qui traduit les classiques grecs. Marsile Ficin, platonicien enthousiaste, est prêtre. Pic de la Mirandole pose avec ampleur le problème capital du rapport entre le christianisme et les religions antérieures, recherche dans l'antiquité les traces d'une révélation primitive, essaye de montrer, pour en établir l'impérissable vérité, que les dogmes essentiels du christianisme sont aussi anciens que toute religion humaine. Ainsi l'humanisme, comme la Réforme, émane directement de l'Église. Il en est de la France et de l'Espagne comme de l'Italie. Le catholicisme tente partout de reculer ses limites et de s'universaliser. Le clergé anglais suit le mouvement. En Allemagne, les principaux promoteurs de la Renaissance sortent de l'école de Thomas a Kempis. Nicolas de Cuse fait un voyage en Grèce. Reuchlin complète l'œuvre de Pic de la Mirandole en montrant quelle harmonie profonde existe entre le christianisme et la théologie juive[1]. Möhler accorde toutefois que cette renaissance de l'antiquité n'était pas sans dangers pour le catholicisme qui, en cet effort de prodigieuse universalisation, risquait de compromettre l'irréductible essence du christianisme. Mais il nie que ce mouvement eût l'irréligion pour conséquence fatale. Le christianisme, qui s'offre à l'humanité sous les formes les plus diverses, pouvait s'accorder avec l'humanisme. La scolastique n'avait-elle pas commencé la lutte contre les tendances suspectes des humanistes? L'inévitable conflit entre une orthodoxie trop respectueuse de la lettre dogmatique et une tentative trop large de rénovation philosophique ne se serait-il pas atténué peu à peu? Une solution synthétique et conciliatrice n'était-elle pas possible[2]?

Issues toutes deux d'une Église travaillée par un besoin de transformation intégrale, la Réforme religieuse et la Renaissance scientifique n'auraient jamais « dû » se séparer de leurs origines. Le schisme est une réalité historique, mais il ne se justifie pas théoriquement. Telle est la conclusion de Möhler[3]. Son étude n'est autre chose qu'une illustration de cette idée, chère aux théologiens de Tubingue, qu'une réforme de la piété

1. *T. Q.*, 1831, 608-619 et *G. S.*, II, 15-23.
2. *T. Q...*, 619-621 et *G. S...*, 23-25. — Hefele soutient la même thèse que Möhler dans les *Giess. Jahrb.*, IV, 63-64.
3. *T. Q...*, 627-628 et *G. S...*, 29. : « Darum theilen wir die Ansicht der Katholiken, dass aller Fehler des 15. J. ungeachtet durch treue Entwicklung und Pflege des vorhandenen Guten, durch gesetzmässiges Fortschreiten... eine neue bessere Zeit würde herbeigeführt worden seyn, wie sie uns durch die revolutionäre Bewegung... nicht geworden ist. »

et de la théologie catholiques a été et sera de tout temps possible sans mouvement schismatique. C'est en ce sens que Möhler interprète l'histoire du XVI[e] siècle. Elle lui inflige d'elle-même un évident démenti. Non que la thèse möhlérienne soit entièrement fausse. Il a bien vu le lien qui rattache au passé médiéval la Renaissance et la Réforme. Là est la partie solide de son étude[1]. Mais la Réforme et la Renaissance ont entraîné hors de l'Église médiévale les aspirations religieuses et scientifiques qui, depuis longtemps, demandaient leur indépendance. Möhler voilait ainsi, pour les besoins de sa cause, l'antagonisme « de fait » entre l'Église médiévale d'une part, la Renaissance et la Réforme de l'autre. Il en est de cet opuscule ingénieux comme de la « Symbolique » et des « Nouvelles Recherches ». Tantôt Möhler insiste sur l'opposition irréductible entre le vieux protestantisme et le catholicisme médiéval, tantôt il relève avec complaisance les éléments médiévaux du vieux protestantisme. Il se contente, en ce qui touche la Renaissance, d'une argumentation extérieure. Le fait que les principaux adeptes du mouvement florentin et de l'humanisme européen étaient membres du clergé ne prouve rien au sujet de la différence entre leurs conceptions et celles du catholicisme médiéval. Möhler néglige complètement le rôle capital qu'a joué dans ce mouvement un paulinisme *sui generis* et fort significatif. Il laisse de côté l'aspect éminemment « laïque » de la théologie humaniste. Il passe rapidement sur Erasme. Il semble ne pas apercevoir le double problème qui se posait aux partisans de la réforme humaniste. Il y avait, entre son christianisme laïque et l'Église contemporaine, une opposition radicale que les efforts conciliateurs d'Érasme ne pouvaient cacher à une époque simpliste qui réclamait des solutions nettes. Möhler comprend avec profondeur l'importance de l'identité établie par les humanistes entre le christianisme catholique et le paganisme. Il n'y a pas de divergence essentielle, disaient-ils, entre la *philosophia Christi* et la pensée de l'antiquité. Möhler n'avait pas de peine à saisir cet universalisme théiste qui est au fond de l'humanisme et que le romantisme allemand renouvelait alors à sa manière. Mais cet universalisme, surtout au XVI[e] siècle, s'opposait nettement au dualisme augustinien et au supranaturalisme médiéval. L'évolution historique ultérieure accusera toujours plus cette opposition. Le temps n'est pas loin où le socinianisme reprendra pour son compte les thèses essentielles de l'humanisme et en transmettra l'héritage au rationalisme moderne. — Quant à la Réforme proprement dite, Möhler ne voit pas pourquoi le schisme fut nécessaire. Il met de côté sa conception intelligente de l'histoire qui explique tout phénomène durable par des causes et des besoins profonds. Il avait raison d'insister sur le mouvement de réforme religieuse qui, depuis longtemps, travaillait l'Église. Mais les thèses de la Réforme étaient, en leur essence même, nettement anticatholiques. Möhler s'appliquera lui-même à le montrer. Il dira, en sa « Symbolique », que le

1. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 256. « So ist die Frage wohlberechtigt, ob nicht Renaissance und Reformation in erster Linie als Erzeugnisse der mittelalterlichen Entwicklung selbst zu betrachten sind. » Voir encore 256-257 et 257-266.

caractère hérétique du protestantisme devait fatalement entraîner un schisme. Le protestantisme attaquait le catholicisme à sa racine, cessait de rattacher étroitement à des signes sensibles la grâce justificatrice et en faisait une réalité purement psychologique et individuelle. Il transformait l'Église universelle en Église invisible. Ici éclate déjà l'insuffisance du point de vue möhlérien et de la théorie de Schleiermacher sur la différence générale entre les deux confessions. Möhler tend à négliger, à mettre au second plan l'aspect rigoureusement extérieur et sacramentel du catholicisme. Il plaçait les deux confessions sur le même terrain, sur le terrain de la piété intérieure. C'est en ce sens qu'il interprétait, on l'a vu, les décrets tridentins sur le péché et la justification. Cette tendance l'empêche, sans aucun doute, de mieux s'expliquer historiquement les raisons profondes du schisme. Mais, en face du fait accompli, il ne lui restait qu'à étudier le protestantisme en ses divers aspects historiques, qu'à mettre en lumière, de son point de vue, les conséquences fatales de la séparation.

III. En 1832 parut la première édition de la « Symbolique ». C'est en 1827, après sa visite chez Schlosser, que Möhler avait commencé, à la faculté de Tubingue, son cours de symbolique. En 1830 avait déjà été publié le chapitre sur Swedenborg[1].

1. Möhler explique, en sa préface, pour quelles raisons il a fait paraître son ouvrage.

Il a voulu travailler à l'éducation scientifique et pastorale du clergé souabe et allemand. Depuis longtemps, dans les facultés protestantes, les professeurs orientent les étudiants sur les divergences confessionnelles. Il est temps de combler une lacune qui consacre l'infériorité de l'enseignement catholique[2]. Il est essentiel que les fidèles, que les membres du clergé surtout connaissent cette matière. Ils ne peuvent se contenter ici d'idées générales, vagues ou sans lien. Toute l'histoire religieuse européenne y est en cause. Il y va également du principe même de la tradition et du fondement de la foi catholique. Tout catholique doit s'expliquer à lui-même la solidité intrinsèque de sa confession. Dans les régions nombreuses où coexistent les deux confessions, un prêtre ne peut être à la hauteur de sa mission, ne peut faire œuvre conciliatrice ou défensive s'il n'a point une vue claire de ces divergences irréductibles dont la permanence est cause de conflits incessants. Fidèle à l'esprit de l'école wurtembergeoise, Möhler assigne à son travail des fins pratiques. Il ne veut certes pas introduire à nouveau la controverse dans la prédication. Mais il lui semble que l'exposé populaire du dogme, centre de la prédication, peut gagner en vigueur par des comparaisons avec la confession rivale. Il accorde une importance plus considérable encore à l'enseignement catéchétique où, à son sens, la question confessionnelle ne tient pas une place

1. *T. Q.*, 1830, 648-697. L'article du *Katholik* (1829, 1..., 129.., 257...) sur les Quakers n'est pas de Möhler, mais de Staudenmaier. Voir Lauchert, *op. cit*, 80.

2. Sur l'infériorité de la littérature catholique en cette matière, voir *Symb.* (I), VII-VIII et (IV), VII-IX. Möhler trouve que la théologie catholique de son temps néglige la question confessionnelle au profit du paganisme et des religions ou mythologies anciennes.

suffisante. Cette lacune explique l'indifférentisme des masses et la maladresse avec laquelle les catholiques se défendent contre les attaques protestantes. Elle est surtout la cause des progrès inquiétants que fait le mysticisme séparatiste dans le sud de l'Allemagne. Les prêtres gagnés par le piétisme luthérien n'ont pas de peine à entraîner en un fatal exode, grâce à leur ignorance, des paroisses entières. Möhler, en écrivant sa « Symbolique », songe surtout au réveil de la vie catholique en Allemagne[1].

Il se défend toutefois de vouloir attiser les haines confessionnelles. Il affirme ses intentions iréniques. Mais il ajoute qu'il importe d'insister, dans l'intérêt même de la paix, sur les divergences confessionnelles. Jeter sur elles un voile commode serait favoriser la décadence actuelle de la vie religieuse et retarder l'union future. Il est indispensable, au contraire, d'entrer au cœur même du débat et de montrer que chaque confession a sérieusement « voulu » réaliser l'Idée chrétienne[2]. Nier le conflit et ses causes profondes, c'est entretenir une illusion dangereuse qui conduit au mépris mutuel ou aux disputes les plus acerbes, car elle nous empêche de comprendre l'histoire et de respecter les faits accomplis. Ne pas connaître les vraies différences, c'est en inventer de fausses qui attisent les haines et les rancunes injustes. Les protestants reprochent au catholicisme son orgueil hiérarchique et sa manie d'obscurantisme. Les catholiques expliquent la Réforme par des causes purement politiques ou économiques. Ces circonstances extérieures ont leur importance. Mais il faut aller droit aux raisons « internes » du schisme et en saisir l'aspect religieux[3].

L'on entrevoit ici le mobile essentiel qui pousse Möhler à écrire sa « Symbolique » et fait mieux comprendre la tendance générale de sa critique du vieux protestantisme. L'orthodoxie protestante avait soudainement entrepris une œuvre de réaction violente. Dans le Nord, le mouvement avait pris un caractère nettement confessionnel. Les attaques de Cl. Harms contre le rationalisme et son apologie de l'Église luthérienne, la campagne menée depuis 1827 par Hengstenberg contre le protestantisme moderne, l'union évangélique, autant de faits qui intéressent la « Symbolique ». Plus importante toutefois était la renaissance luthérienne dans le Sud. Elle avait commencé en des cercles restreints qui se groupaient autour de personnalités inspirées. Le subjectivisme piétiste et l'idéalisme romantique s'unissaient ici intimement. On négligeait volontiers, au début, les divergences confessionnelles. Moraves, piétistes, luthériens, réformés et catholiques voisinaient et communiaient en un même élan d'enthousiasme religieux. L'on mettait l'accent sur le pardon des péchés, sur la grâce et la justification. Mais ce mouvement si libre et si spontané avait pris, peu à peu, une couleur plus nettement luthérienne et confessionnelle. Ces néo-

1. *Symb.* (I), III-VIII et (IV), III-IX. Sur la lutte de l'école wurtembergeoise contre le mysticisme séparatiste, voir notre ch. XIII.

2. Voir l'art. de Mohler, *T. Q.*, 1830, 599... sur un travail de Brenner à propos du tricentenaire de la Confession d'Augsbourg. Voir en part. 601-602.

3. *Symb.* (I), VIII-X et (IV), IX-XII.

luthériens insistaient, avec une énergie grandissante, sur l'importance des symboles, des sacrements et de l'Église. Ici rien de forcé ni de voulu. Pas de visées politiques comme dans le Nord. C'est une religiosité interne qui se cherche un revêtement extérieur. Son évolution est exactement parallèle à celle du catholicisme wurtembergeois qui, né de besoins religieux profonds, se rapproche toujours plus du point de vue ecclésiastique et de l'autorité romaine[1]. Möhler constate, non sans surprise, cette vigoureuse renaissance de l'orthodoxie protestante. Il est surtout sensible à son caractère anticatholique et combatif. Il veut prendre position à son égard. La critique wurtembergeoise se voit ainsi entraînée en des voies nouvelles. Elle avait défendu contre le protestantisme moderne l'aspect « divin » du christianisme. Elle va maintenant défendre, contre les néoluthériens, son aspect « humain ». La voici de nouveau placée en face d'une oscillation tragique, de deux extrêmes opposés que le catholicisme est seul à unir synthétiquement[2].

2. C'est la thèse même de la « Symbolique ». Le « naturalisme » protestant doit à Luther la liberté qu'il a prise de se porter vers l'extrême opposé au luthéranisme[3]. C'est le paradoxe protestant. Il a momentanément compromis le caractère éminemment « organique » de la vie religieuse, l'union intime du Divin et de l'Humain, du surnaturel et du naturel que réalise si bien le catholicisme. Celui-ci se confond avec le christianisme parce qu'il représente, en une vivante synthèse, ces deux grands aspects du phénomène religieux. L'évolution du monde moderne a pratiqué une coupure mortelle en la religiosité européenne. La Renaissance a développé l'entendement, la Réforme le mysticisme individuel. Ces deux processus parallèles ont conduit à leur limite absolue ces deux modes de réalité spirituelle que l'Église, au moyen âge, avait su maintenir en collaboration féconde. Ils ont engendré le socinianisme et le vieux protestantisme. Le socinianisme, qui donnera plus tard naissance au rationalisme, nie la divinité de Christ; le vieux protestantisme néglige son humanité. Le premier exalte la raison; le second la méprise. Mais ces deux hérésies fondamentales, prolongements des hérésies anciennes, présentent des caractères communs qui constituent précisément l'essence de toute hérésie. Elles veulent revenir directement au christianisme soi-disant « originel » et elles le cherchent dans l'Écriture séparée de la tradition et de l'Église. Elles insistent sur l'aspect pratique du christianisme. Elles suivent enfin des évolutions semblables. Le vieux protestantisme s'est arrêté en plein développement, laissant aux sectes le soin de parachever le morcellement de la vie religieuse. Le socinianisme a également abandonné au protestantisme moderne le soin d'élaborer une critique intégrale du supranatu-

1. Voir en part. Thomasius, *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*. — Voir encore Nitzsch, *op. cit.*, 9.

2. *Symb.* (I), x-xii et (IV) xii-xiv. Voir surtout xiv. Cette renaissance du luthéranisme explique pourquoi, dans la *Symbolique*, le luthéranisme et les sectes occupent une place bien supérieure à celle du calvinisme.

3. *Id.* (I), xi-xii et (IV), xiii-xiv. Voir W. Gams, *op. cit.*, 155-156 (Lettre de Möhler à B. Leu en 1834).

ralisme[1]. Tel est le schème de la « Symbolique ». Möhler ne range donc pas le socinianisme, comme on le lui a reproché, parmi les sectes issues du luthéranisme. Il amorce simplement, en lui consacrant quelques pages, la critique du rationalisme que Drey avait ébauchée en son « Apologétique » et celle de la dogmatique protestante contemporaine que Möhler lui-même achèvera en ses « Nouvelles Recherches ». L'opposition qu'il établit entre le vieux protestantisme et le socinianisme est fondée historiquement. Elle éclaire d'un jour singulier l'histoire religieuse qui a suivi la Réforme. Le socinianisme et l'arminianisme ne sont autre chose qu'un rameau, une continuation de l'humanisme, les formes qu'a prises, dans le domaine ecclésiastique, le christianisme laïque d'Érasme. On a ici les premiers germes du rationalisme moderne et de l' « Aufklärung ». « Socinien » sera bientôt le terme dont le protestantisme confessionnel se servira pour anathématiser la théologie et la critique modernes[2].

Comment ne pas voir, en ce schème si simple, la continuation de l'idéologie primitive, la théorie de la vraie nature des contraires? Le protestantisme primitif et la civilisation moderne ont transformé en « contradiction » ce qui fut autrefois, grâce à l'Église médiévale, une « vivante opposition ».

1. *Symb.* (I), 481-485 et (IV), 615-617. Voir en part. 615 : « Der Socinianismus und der altorthodoxe Prot. sind... zwei Extreme... » et la suite. On voit ici nettement le lien avec l'article sur l'état de l'Église au xv[e] siècle.

2. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 273-276. Voir en part. 276. Voir encore *Symb.* (I), xvi-xvii et (IV), 4-5 où Möhler explique pourquoi et comment il a introduit le socinianisme dans la « Symbolique ». Il indique, comme argument essentiel, la thèse même de son ouvrage. Il considère, avec raison, que le socinianisme ne peut être interprété comme appendice du prot. orthodoxe. Il indique très nettement que, ne pouvant traiter du rationalisme qui n'est ni une Église ni une secte, il a introduit en sa « Symbolique » la secte qui a préparé l'éclosion du rationalisme.

CHAPITRE XI

LE VIEUX PROTESTANTISME

Mettre en évidence les erreurs, les faiblesses et les conséquences de l'hérésie protestante, tel est l'objet de la « Symbolique ». Le réquisitoire de Möhler, étant donnée l'importance insigne de la thèse qu'il soutient, mérite un examen attentif[1]. Car l'âpreté de sa critique et la violence croissante de la controverse provoquée par elle n'ont pas été sans compromettre l'impartialité et l'objectivité de son étude.

I. Les questions préliminaires soulevées par l'interprétation du dogme catholique s'imposent, ici encore, à notre attention et prennent une signification nouvelle.

1. Fort d'une conception large et souple de la tradition, Möhler s'octroie la liberté d'interpréter le dogme catholique en vertu de concepts familiers au romantisme ou au mysticisme catholique qui lui paraît le plus sain et le plus profond. Mais il se garde de reconnaître à l'historien protestant une prérogative semblable. Il a sans doute de bonnes raisons pour reprocher incessamment à Baur de fausser les affirmations maîtresses de la Réforme et de leur substituer des conceptions ou des théories directement empruntées à Schleiermacher ou à Hegel. Il va cependant plus loin et dépasse la mesure. Il se soustrait, en fait, à cette interprétation légitime et indispensable qu'il préconise lui-même et qui, découvrant l'esprit sous les formules dogmatiques, saisit la genèse intime et le sens réel de chaque système religieux. Son exposé du dogme protestant, qui mêle ensemble luthéranisme et calvinisme, se réduit trop souvent à une série de doctrines et de faits présentés crûment, bout à bout, et sans liaison interne. L'historien trouve en ces pages, non sans surprise, une méthode opposée à celle qu'au nom de l'organicisme romantique l'école de Tubingue applique, avec tant d'aisance et de profit, à la restauration du dogme catholique. L'aspect « inorganique » des fragments de la « Symbolique » consacrés au vieux protestantisme forme un singulier contraste avec le reste de l'œuvre. Ici

1. Sur la valeur de cette thèse, voir Tröltsch., *op. cit.*, 452. Le livre de Möhler peut (avec d'autres ouvrages catholiques) « durchaus (seinen) Einfluss auf die Auffassung des Protestantismus verlangen ».

se manifeste, avec trop d'évidence, la volonté de capter au profit du seul catholicisme tous les avantages de l'interprétation romantique [1].

2. Par un étrange paradoxe, Möhler définit lui-même, à propos du protestantisme orthodoxe, cette méthode vraiment historique qu'il néglige de suivre. Il s'agit des sources à consulter. L'importance capitale des symboles est évidente. Möhler les énumère et retrace à grands traits leur histoire. Ces indications sommaires offrent peu d'intérêt [2]. L'essentiel était de déterminer le rapport entre ces symboles et les écrits personnels des Réformateurs. Problème infiniment délicat et complexe que Möhler, pour les besoins de sa cause, résout de manière purement idéologique. Il avait été posé par Nitzsch et Baur après la publication de la première édition de la « Symbolique ». Ils reprochaient à Möhler d'avoir violé, en confondant ces deux ordres de sources, un principe qu'il avait lui-même établi [3]. C'est pourquoi Möhler, dans les éditions ultérieures, développe sa pensée [4]. Il agrandit le débat et le ramène à la divergence fondamentale entre les confessions. Grâce à sa notion de vivante tradition, le catholicisme n'a pas de peine à distinguer le dogme objectif de ses interprétations subjectives, la donnée « universelle » de ses aspects « individuels ». Le protestantisme, au contraire, n'est autre chose qu'un ensemble de sentiments et d'idées individuels transmués en doctrine qui se prétend universelle. Luther, Zwingle et Calvin sont ses créateurs. La personnalité de Luther est le vrai centre du luthéranisme, le germe vivant autour duquel la communauté s'est constituée par croissance organique [5]. Elle est la clef des mystères essentiels de son dogme. On ne pourrait, sans la connaître, en atteindre « scientifiquement » l'Idée. Le dogme luthérien est donc subjectif comme ses origines elles-mêmes. Résultat direct du processus psychologique qui s'est accompli en l'âme de Luther, il s'est progressivement éloigné de cette source vive. Il s'est alors comme desséché. Il est devenu doctrine pure et théorie de nature fragmentaire. Ainsi le « Moi » de Luther a voulu prendre valeur universelle [6]. Il s'est installé en « Modèle » à la place du Christ. Tragique destinée que celle du protestantisme ! Il ne peut réaliser, comme le catholicisme, le rapport normal entre

1. Möhler a vu lui-même la difficulté. *Symb.* (I), XIII-XIV et (IV), 1-2 sur le rapport entre la symbolique, l'apologétique et la polémique. Il affirme ici la possibilité d'un accord entre l'objectivité du symboliste et les nécessités de la polémique. Voir là-contre Baur, *op. cit.*, 5-8 et Nitzsch, *op. cit.*, 24-26.

2. *Symb.* (I), XXIII-XXVI et (IV), 18-22, sur les symboles luthériens; (I), XXVI-XXX et (IV), 22-26, sur les symb. réformés. — Voir *T. Q.*, 1830, 601-602 où, notant le caractère vague, indéterminé, trop « catholique » de la Confession d'Augsb., Möhler insiste sur la Formule de Concorde, où apparaissent plus nettement les divergences irréductibles entre les confessions. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 12-13 et 22-23. Il reproche à Möhler de n'avoir pas exposé, à propos des symboles, la genèse historique de la doctrine protestante.

3. *Symb.* (I), XVIII-XIX. Voir XIX : « Jedoch darf nie die individuelle Meinung eines oder auch mehrerer Gelehrten einer Confession mit der Lehre dieser Confession selbst verwechselt werden. »

4. *Id.* (IV), 6-14.

5. *Id.*, 8. La personnalité de Luther constitue « den lebendigen Grund..., aus dem Alles, wie aus einem Kerne hervorwuchs. »

6. *Id.*, 8-10. Voir en part. 10. On a ici « ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles. »

l'individuel et l'universel. Au temps de Luther, le Moi se fait univers. A l'heure actuelle, l'héritage commun se morcelle et se résout en une multiplicité infinie de conceptions individuelles. Théorie séduisante, qui réédite les thèses möhlériennes sur l'hérésie, mais ne résout pas la question des différences entre les symboles officiels et la théologie des Réformateurs. Si vraie fût-elle en ses affirmations générales, elle avait le grave défaut de méconnaître ou de laisser sans explication la vigueur originale, la nécessité historique, la portée sociale et la durée même du luthéranisme ou des autres manifestations ecclésiastiques de la Réforme. Baur pourra répondre à Möhler qu'il réduit trop facilement le protestantisme au subjectivisme absolu. Le rayonnement d'un individu ne peut-il avoir valeur sociale et universelle? N'y a-t-il pas, entre les décrets tridentins et les interprétations théologiques du dogme, un rapport plus étroit que Möhler ne veut bien l'avouer? N'est-il pas obligé de reconnaître que, sur plusieurs points, les symboles corrigent ou atténuent la pensée des Réformateurs[1]? En fait, le débat était sans issue. Möhler avait toutefois pour lui cette incontestable vérité que les écrits personnels des Réformateurs ont une importance supérieure à celle que l'on doit accorder aux interprétations individuelles du dogme catholique[2].

3. L'argumentation de Möhler conserve cependant une valeur insigne. Car, si on la dégage de ses exagérations polémiques, il apparaît qu'elle contient virtuellement l'exposé d'une méthode historique et organique susceptible d'atteindre une intelligence complète du dogme protestant. Partir de l'expérience religieuse de Luther et montrer ensuite comment elle devient, sous l'action de circonstances favorables, point de départ d'une Église et d'une dogmatique nouvelles, c'est reconstruire la genèse du luthéranisme. Möhler entrevoit donc admirablement la marche à suivre. Pourquoi ne s'y conforme-t-il pas? Ici se pose, une fois de plus, la question du plan choisi pour la « Symbolique ». C'est la plus difficile à résoudre pour une discipline qui, instituant une comparaison entre des confessions diverses de tendances et d'esprit, court le risque, en leur imposant le même schème, de présenter sous un faux jour l'une d'entre elles. Möhler rejette le plan dogmatique qui eût commencé par la notion d'autorité et la norme de foi. Il explique pourquoi un exposé du dogme protestant ne peut, à son avis, commencer par l'Église, l'Écriture et la tradition. La Réforme, en effet, a eu comme point de départ une conception particulière du salut par Christ et non l'idée préconçue de fonder une Église nouvelle[3]. Or Möhler entend subordonner l'exposé du dogme catholique à celui du dogme protestant. Et il reste vrai que le plan de la « Symbolique », considéré superficiellement, répond mieux, puisqu'il traite la chute et la justification avant les sacrements et l'Église, à la constitution interne du

1. Baur, *op. cit.*, 43-47, et Nitzsch, *op. cit.*, 54-72.
2. Voir K. Müller, *op. cit.*, 244, 251 et 379.
3. *Symb.* (IV), 333-334. Ce développement a été ajouté; voir la 1[re] éd., 264-265. C'est Nitzsch, *op. cit.*, 24 et 26 qui reproche à Möhler de n'avoir pas adopté le plan dogmatique.

dogme protestant qu'à celle du dogme catholique. Möhler insiste encore. Il répète qu'il a voulu mettre partout en évidence la liaison organique des parties[1]. Il fait même l'exposé d'un plan rigoureusement historique. A l'aube de la Réforme, dit-il, les deux confessions n'eurent pas conscience de toutes les différences qui devaient plus tard les séparer. Le conflit a éclaté sur la question vitale de la justification, de l'appropriation subjective du salut. Puis la fissure primitive, grandissant peu à peu aux deux extrémités, a fini par s'étendre à l'ensemble du dogme et à la conception chrétienne du monde. Le théologien peut donc se placer « in medias res », partir du point central qui se confond avec l'expérience personnelle de Luther et suivre la marche même de l'histoire[2]. Möhler se contente toutefois d'indiquer cette possibilité. Il abandonne subitement ce plan organique pour adopter un plan philosophique et abstrait qui, s'inspirant de la conception romantique de l'histoire universelle, place la chute avant la justification et rend partiellement incompréhensible la doctrine protestante. Möhler l'utilisera fort habilement pour en accuser les illogismes et les contradictions[3].

En ce qui concerne la chute et la justification, le schème sera donc le suivant. De sommaires indications sur la justice originelle laisseront entrevoir que le protestantisme exagère la corruption de la nature déchue. Puis, avec des citations empruntées aux écrits des Réformateurs, Möhler tentera de prouver que le protestantisme, malgré ses dénégations, attribue à Dieu lui-même l'origine du mal. Un exposé détaillé fera éclater alors la tragique contradiction d'une dogmatique qui, d'une part, rend Dieu responsable du mal et, de l'autre, grossit démesurément la culpabilité humaine. Möhler démontrera ensuite aisément que, concevant l'esprit humain comme absolument passif en l'œuvre de justification, le vieux protestantisme anéantit l'homme devant Dieu et la moralité devant la religion. Prédestination au mal, corruption radicale de la nature, souveraineté absolue de la grâce, telles sont les affirmations maîtresses que Möhler soumet à une vigoureuse critique.

II. C'est là le dessin général de l'argumentation. Il est indispensable de le suivre pour mettre en évidence les défauts et aussi la puissance de l'œuvre möhlérienne.

1. Dès les premières pages de la « Symbolique », Möhler trahit l'une de ses principales préoccupations : celle de rattacher le protestantisme orthodoxe au gnosticisme tel qu'il le conçoit. Le problème de l'origine du mal, remarque-t-il[4], avait singulièrement agité les esprits aux IIe et IIIe siècles. Après de longues luttes, l'Église avait enfin réussi à le résoudre. Mais voici qu'au XVIe siècle il se pose de nouveau, plus redoutable que jamais, à la conscience chrétienne. En face des affirmations

1. *Symb.* (IV), 331.
2. *Id.* (I), 1-2 et (IV), 27-28.
3. Les théologiens protestants ne manquent pas d'insister sur ce défaut. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 21-23.
4. *Symb.* (I), 17-19 et (IV), 45-46. Voir, sur Mohler et le gnosticisme, notre ch. VIII.

protestantes, l'Église se voit, une fois de plus, obligée d'insister sur le libre arbitre, de faire peser sur Adam toute la responsabilité du péché originel, de mettre ainsi définitivement à couvert la sainteté divine.

A. En ce qui concerne le luthéranisme, la démonstration se réduit aux affirmations suivantes. Luther nie radicalement le libre arbitre. La liberté n'est qu'une apparence et une inéluctable nécessité divine gouverne le monde. Tout acte humain n'est au fond qu'un acte de Dieu. Luther ne se rétractera jamais sur ce point[1]. — Mélanchthon suit tout d'abord Luther et enseigne la prédestination. Il veut humilier cette scolastique maudite qui corrompit la théologie chrétienne en y introduisant le terme détestable de « libre arbitre[2] ». Dieu est l'unique auteur du mal et du bien, provoque l'adultère de David et la trahison de Judas comme la conversion de Saul[3]. Mélanchthon reviendra toutefois, plus tard, sur son erreur. La réflexion, l'expérience et la lutte contre le catholicisme éclaireront son esprit. Il reniera, jusqu'à les combattre, ses affirmations primitives. Il reprochera même à la scolastique de les avoir défendues[4]. — Les symboles luthériens, la Formule de Concorde en particulier, maintiennent la négation du libre arbitre. D'autre part, sous l'influence mélanchthonienne, ils évitent d'attribuer à Dieu l'origine du mal[5]. — Des citations empruntées au « de servo arbitrio » et aux premières œuvres de Mélanchthon, bref à des textes qui précèdent de plusieurs années la Confession d'Augsbourg; quelques indications très vagues sur les éditions ultérieures des « loci » de Mélanchthon et les symboles luthériens, tel est le bilan de cette première démonstration.

Ce simple exposé montre déjà nettement de quelle manière procède Möhler. Il attaque habilement la doctrine luthérienne sur un point où elle est particulièrement obscure et faible, mais qui est d'importance négative et secondaire. Puis il passe, aussi rapidement que possible, sur les améliorations qu'elle s'est imposées à elle-même. Il s'agit ici d'interpréter le « de servo arbitrio » uniquement en vue de savoir si Luther fait remonter à Dieu la responsabilité de la chute et du mal, quel est le sens véritable de ses affirmations, quelle place leur revient dans l'ensemble du système. Möhler a évidemment raison sur la question de fait. Luther enseigne le déterminisme absolu sous la forme supranaturaliste la plus accusée. Complète est, à son sens, la dépendance de la volonté humaine à l'égard de la volonté divine. Mais quel intérêt Luther trouve-t-il à soutenir cette thèse? Möhler se contente de la résumer sans l'expliquer psycholo-

1. *Symb.* (I), 11 et (IV), 38, 42 et note 1. Möhler cite divers passages du « de servo arbitrio ». — Sur le maintien de la théorie par Luther, *Symb.* (I), 13 et (IV), 39-40.

2. *Id.* (I), 12 et (IV), 39. Voir encore, sur la logique du point de vue mélanchthonien, (I), 15 et (IV), 42 et, sur la signification pratique que M. donne à ses affirmations, *Id.* (I), 16 et (IV), 43.

3. *Id.* (I), 18 et (IV), 45-46. Möhler cite des passages originaux du commentaire de M. sur l'Ép. aux Rom. qui, se trouvant dans l'éd. de 1525, ont été ensuite supprimés par M., mais conservés par Chemnitz.

4. *Id.* (I), 12-13 et (IV), 39. Voir encore (I), 19-20 et (IV), 47 où Möhler cite la Conf. d'Augsb., art. XIX.

5. *Id.* (I), 11-12 note 1, 19-20, 13, (IV), 38 note 1, 47 et 40.

giquement, sans la rattacher au luthéranisme. Le but de Luther était surtout religieux et pratique. Il voulait montrer que la grâce et la majesté de Dieu ne se comprennent que par l'impuissance de l'homme. Luther défend ici sa conception de la rédemption obtenue par pure grâce, sans qu'il y ait le moindre mérite de la part de l'homme. Il veut solidement fonder la certitude du salut, la réalité purement psychologique de la grâce. Il mêle alors la métaphysique et la religion. Mais il faut surtout remarquer qu'il met l'accent, non sur la Toute-puissance, mais sur la Miséricorde divine. Il est possédé par le sentiment de la faute, par le besoin de pardon. La grâce est, pour lui, le don immédiat de l'amour de Dieu qui n'exige que la foi confiante. Sans doute, Luther se dit que cette foi est elle-même un don de Dieu et il est conduit par là à la prédestination. Celle-ci, toutefois, n'occupe et ne peut occuper dans son système qu'une place secondaire. Möhler sépare donc la thèse luthérienne de la religiosité positive de Luther, lui donne une importance exagérée et transporte le débat sur le seul terrain métaphysique, là où la faiblesse du luthéranisme est plus virtuelle que réelle[1].

Möhler néglige également de faire une distinction essentielle entre la chute originelle et l'état corrompu de l'homme déchu. Il ne songe pas, en traitant de la justice originelle, à préciser quelles furent, selon Luther, la liberté d'Adam et l'origine véritable de la chute. Il se contente de séparer nettement la conception luthérienne de la théorie moderne qui interprète la chute comme un stade que l'humanité a dû fatalement franchir pour s'élever de l'innocence primitive à la religion consciente[2]. Malgré l'intérêt surtout pratique du luthéranisme, l'objection subsiste. Comment comprendre l'origine du péché dans le monde? Si, comme Möhler, on expose simplement la thèse luthérienne en sa généralité, la contradiction paraît grave. Il faut y regarder de plus près. Luther ne parle pas d'un décret divin en vertu duquel l'homme serait tombé. Il enseigne qu'Adam possédait une liberté que nous n'avons jamais connue, une liberté qui n'était pas le libre arbitre, mais seulement la liberté du bien, incapable de se passer du secours divin. Pour expliquer alors la chute, Luther fait de Dieu l'auteur « négatif » du mal. Adam pèche parce que Dieu, au moment de l'épreuve suprême, lui retire son appui. Adam reçoit de Dieu la loi, c'est-à-dire un commandement nouveau. A celui-ci il fallait une grâce nouvelle. Dieu la refuse à l'homme afin de lui faire comprendre son impuissance naturelle. Dieu l'abandonne à ses propres forces (*sibi relictus et desertus a Deo*). La liberté d'Adam n'était donc qu'une parti-

1. Voir en part. Oehler, *op. cit.*, 470 ; c'est la dispute avec Érasme qui a entraîné Luther sur le terrain métaphysique. — Voir encore K. Muller, *op. cit.*, 301, qui conteste même que la certitude du salut se fonde, dans le luthéranisme, sur la prédestination ; Oehler, *op. cit.*, 473-475 qui montre que Luther s'est ultérieurement toujours plus cantonné dans le domaine pratique; H. Schmitt, *op. cit.*, 399-400 et 402 qui met admirablement en lumière l'importance secondaire de la prédestination dans le luthéranisme; Troltsch, *op. cit.*, 306-307; l'idée de la prédestination n'est, dans le luthéranisme, que « der Ausdruck fur das absolute Wunder des Glaubens und fur die absolute Unfahigkeit der erbsundigen Menschen zum Heil ».

2. *Symb.* (I), 8 et (IV), 35 (en note).

cipation imparfaite à la liberté divine, un don de la grâce [1]. Il reste donc vrai que Luther, en niant le libre arbitre, a toutes les peines du monde à expliquer la chute. Mais ce n'est là qu'une conséquence purement métaphysique de son attitude religieuse. Comment ne pas voir que Luther projette sur le problème de l'origine du mal sa propre conception du rôle de la grâce dans la justification? Il conserve très vif le sentiment de la responsabilité humaine. Sa négation théorique de la liberté n'exerce aucune action sur sa piété positive. Möhler accorde à cette difficulté de la théologie luthérienne une importance exagérée parce qu'il adopte un plan philosophique et en profite pour mettre en défaut la doctrine protestante. Partis d'affirmations positives, les Réformateurs se heurtent à des problèmes d'ordre abstrait où ils restent nécessairement obscurs [2]. Möhler s'attaque à une piété concrète en commençant par une difficulté philosophique. Il se rend la tâche facile et oublie l'une des plus intelligentes de ses thèses, à savoir qu'un système religieux n'est pas condamné par des erreurs de nature théologique.

Il y a eu d'ailleurs, sur le point en litige, recul de la théologie luthérienne tout entière. Cette réaction achève de mettre en évidence l'importance secondaire de la prédestination au mal dans le système luthérien. Möhler ne peut se soustraire à cette constatation. Mais il laisse dans l'ombre les protestations des symboles, utilisant avec complaisance les écrits des Réformateurs qui servent le mieux son argumentation. Nitzsch n'a pas de peine à montrer que le luthéranisme, considéré en son ensemble, demeure fidèle au principe : « Deus non est causa mali, non est auctor peccati », échappant ainsi aux critiques de la théologie adverse [3].

B. La thèse incriminée s'affirme avec infiniment plus d'énergie en la théologie réformée. C'est pourquoi Möhler s'appesantit sur elle. Calvin, par un étrange paradoxe, admet la liberté adamique [4]. Comment accorder ceci avec sa conception rigoureuse de la prédestination? Calvin, selon Möhler, essaie vainement d'éviter la contradiction en écartant le problème. Mais la liberté qu'il maintient n'est pas la vraie liberté, le libre arbitre. Calvin, à l'exemple de Luther, oppose la liberté à la nécessité extérieure. Il veut simplement indiquer qu'Adam n'a pas péché par contrainte. Sa prétendue liberté devient donc nécessité interne et Calvin enseignera la prédestination de la chute. Möhler se défend, au reste, de confondre la prédestination calviniste avec le Fatum antique. Il montre de quelle manière Calvin insiste sur la vertu consolatrice de sa doctrine. C'est grâce à elle que l'homme se sait entre les mains d'un Père tout-puissant et tout bon de qui viennent les épreuves et l'adversité. C'est elle qui rend parfaites la confiance et la certitude du chrétien [5]. Dieu est ainsi l'auteur

1. Voir en part. Oehler, *op. cit.*, 368.
2. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 48-52.
3. *Id.*, 23. Voir en part. K. Müller, *op. cit.*, 301-304.
4. Voir Oehler, *op. cit.*, 367-368 et 483. Voir aussi K. Müller, *op. cit.*, 472.
5. *Symb.* (I), 13-17 et (IV), 40-44.

du mal et pousse l'homme à pécher[1]. Calvin essaie de résoudre les difficultés de sa doctrine en invoquant une volonté « cachée » en Dieu, cette Justice divine qui, malgré les apparences, demeure fidèle à elle-même et dont nous ignorons les voies mystérieuses. Dieu exerce sa justice; seul l'impie qui satisfait son vice est coupable et pécheur. Ainsi s'explique la part que Dieu a prise à la chute d'Adam. Elle s'est produite en vertu d'un décret divin éternel, non par abus de liberté[2]. — Zwingle soutient des thèses semblables, cherchant à disculper Dieu au moyen des mêmes arguments. Dieu n'est pas soumis à la loi. Quant il amène l'homme à la transgresser, ce n'est pas lui qui la viole, mais l'homme sur qui seul pèse la loi accusatrice. Zwingle sépare du Dieu saint la loi morale et la transforme en statut arbitraire[3]. — Bèze est encore plus hardi. Dieu crée une partie des hommes afin qu'ils accomplissent le mal. Il lui faut des pécheurs pour exercer sa justice et sa miséricorde. La chute d'Adam fut donc nécessaire. Mais Adam a péché « volontiers »; là est la raison de sa culpabilité[4]. — Les symboles réformés n'admettent pas tous la liberté adamique; ils se taisent en général à son sujet. Ils atténuent les rigueurs de la prédestination calviniste. Ils maintiennent tous que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Mais, ajoute Möhler, ils le disculpent avec les arguments de Calvin, de Zwingle et de Bèze[5].

Appliquée à la théologie réformée, l'argumentation de Möhler avait plus de solidité et de portée. Il en profite pour les besoins de sa cause et en vue de la contradiction à laquelle il veut acculer le protestantisme. Il attaque le calvinisme sur le point où il est, lui aussi, le plus obscur. Le paradoxe ne peut être nié; mais la question est de savoir quelle est son importance véritable.

Möhler accentue, par la manière même dont il les expose, l'absurdité des théories réformées sur l'origine du mal. Il néglige de les rattacher organiquement à l'ensemble du système. Il se maintient sur le terrain de la métaphysique, laissant à l'arrière-plan l'intérêt religieux positif qui est la raison d'être de la théorie. Il ne montre pas pourquoi la prédestination, secondaire dans le luthéranisme, fait partie intégrante du calvinisme. Il a le droit de la condamner, mais non de la présenter sous un faux jour. Ce n'est pas, en effet, le sentiment de la faute ou le besoin de pardon qui constitue le fondement psychologique de la théologie réformée, mais la contradiction vivement ressentie entre l'état d'infériorité actuelle et l'idéal moral à réaliser. Être sauvé, c'est être justifié, c'est avoir rétabli le rapport normal entre Dieu et soi. Cette relation s'étend à tout l'avenir du chrétien et doit se manifester par une activité constante au service de Dieu. Le calvinisme ne conçoit pas la justification comme le luthéranisme. Elle ne se réduit pas pour lui à une assurance joyeuse et définitive dont

1. *Symb.* (I), 20 et (IV), 47-48. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 47. Möhler cite le fameux : « cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante », mais omet la suite : « sed suo vitio cadit ».
2. *Symb.* (I), 24-25 et (IV), 51-53.
3. *Id.* (I), 20-24 et (IV), 47-51. Voir aussi 52 et n. 1.
4. *Id.* (I), 17, 21, 26-28 et (IV), 44, 48, 53-55.
5. *Id.* (I), 14 et n. 2, 17 et n. 1, 28 et n. 2; (IV), 40 et n. 4, 44 et n. 1, 55 et n. 2.

le chrétien jouit en paix sa vie durant. A la justification se joint ici un long processus moral qui, du moment où le mérite humain est totalement exclu, exige une assistance divine constante et fidèle. C'est pourquoi la grâce devient, dans la théologie réformée, un acte de volonté divine éternel et absolu, un acte d' « élection ». L'élu se sait gouverné par Dieu. La prédestination prend ici une valeur religieuse insigne et une place prépondérante. On ne peut donc la séparer de la religiosité calviniste positive, en exposer l'idée sans l'expliquer psychologiquement. Elle s'identifie avec cette « maîtrise de l'Esprit » qui est le fond solide et vivant de la mystique calviniste. Möhler le savait bien, mais se garde d'indiquer l'explication véritable. Calvin ne fait pas œuvre spéculative en affirmant la prédestination. Il y cherche le gage de la « certitudo salutis », la possibilité d'unir étroitement celle-ci à l'énergie morale la plus intense et la plus persévérante. Si la théologie réformée accepte l'extraordinaire rigueur de la doctrine, c'est que son intérêt pratique est primordial. Le fond de la religion est participation active à la volonté divine, appel au travail en vue de la « gloire de Dieu ». Il en est de même de Zwingle. La tendance pratique prédomine en son œuvre.

De là une conception de l'origine du mal essentiellement différente de celle qu'ébauche le luthéranisme. Luther utilise la théodicée et la faute originelle pour expliquer l'existence du mal et de la souffrance dans le monde, pour mettre à couvert la Miséricorde divine. Calvin n'oppose pas, comme lui, le monde du péché à celui de la grâce. Calvin introduit le péché dans le plan divin. Dieu est la Volonté, la Toute-puissance qui peut créer un monde mauvais pour manifester sa gloire. La grâce se confond avec l'activité divine elle-même. Les thèses du « de servo arbitrio » et de la première édition des « loci » de Mélanchthon prennent ici toute leur portée. La foi calviniste retrouve les intentions de Dieu dans le mal lui-même. Toutefois cette idée que la justice de Dieu se manifeste par le mal est d'importance secondaire. Ce n'est qu'une conséquence métaphysique de la piété calviniste. Ici éclate, en effet, le paradoxe. Enfermer le péché dans le plan divin, c'est courir le danger d'aboutir à une conception optimiste du monde, de considérer le mal comme un moyen qui disparaît une fois le but atteint. Il y a opposition évidente entre cette vue des choses et le sentiment profond du péché qui est l'âme de la Réforme luthérienne. C'est vers cette contradiction que Möhler veut, par une argumentation serrée, pousser peu à peu le protestantisme. Mais ici apparaît précisément l'artifice de sa démonstration. Il y a contradiction, non pas entre deux affirmations protestantes, mais entre les deux Églises de la Réforme. Cette contradiction est consacrée par leur séparation. Dans le luthéranisme, le sentiment du péché n'est que faiblement compromis par l'idée de la prédestination au mal. Dans le calvinisme, au contraire, la prédestination au bien joue un rôle essentiel et laisse dans l'ombre le sentiment du péché. Möhler utilise la théologie réformée pour montrer que le protestantisme fait de Dieu l'auteur du mal et lui oppose ensuite la conception luthérienne du péché originel. Il donne ainsi le change et déplace la question.

Möhler indique sans doute que Calvin veut fonder le sentiment du péché, sauvegarder la responsabilité humaine et la sainteté divine. Mais il n'explique pas la pensée du Réformateur. Calvin essaie d'éviter la conséquence extrême de sa doctrine, la nécessité du mal, en faisant remonter le péché à la désobéissance primitive d'Adam et en attribuant à celui-ci la liberté. Encore un paradoxe sur lequel Möhler insiste, mais dont l'importance est secondaire. Möhler montre avec raison que le libre arbitre attribué à Adam par Calvin ne peut être qu'illusoire, puisque le péché d'Adam est l'objet d'un décret divin et que, si la chute d'Adam n'avait pas été en harmonie avec le plan divin, la Toute-puissance de Dieu aurait pu empêcher la chute originelle. Möhler a surtout bien vu que la notion de liberté s'oppose ici à celle de nécessité extérieure. Calvin et Bèze veulent, en dernière analyse, montrer que la Toute-puissance divine agit en l'homme sous la forme même de la subjectivité et de la libre détermination. Pourquoi Adam, le premier élu de Dieu, n'a-t-il pas eu, comme les élus ordinaires, le « donum perseverantiæ »? Qu'on interprète la théorie calviniste comme supralapsarisme ou infralapsarisme, elle demeure obscure et difficile. Toujours est-il que Calvin veut sauvegarder la responsabilité par le « sed suo vitio cadit ». La volonté divine n'est pas cause directe du mal; Calvin écarte nettement la négativité et la nécessité du mal[1].

Möhler laisse dans l'ombre la protestation des symboles réformés contre les rigueurs de la pensée calviniste[2]. Il entretient habilement cette illusion que les symboles se conforment entièrement à la pensée de Calvin, de Zwingle et de Bèze. Nitzsch aura beau jeu à lui rappeler leur indépendance sur la question de l'origine du mal[3].

L'artifice de Möhler est donc évident. Les textes empruntés aux écrits des Réformateurs, cités bout à bout, sans être interprétés ou rattachés à l'ensemble du système d'où ils émanent, sont placés en vedette et les protestations des symboles demeurent à l'arrière-plan. L'opposition vivante entre les deux confessions protestantes est transformée en contradiction inhérente au protestantisme tout entier. Möhler installe au début de son argumentation les thèses extrêmes de la théologie protestante, thèses auxquelles les Réformateurs ont été acculés par la logique de leurs principes et qui ne prennent un sens que si on les rattache organiquement à leur point de départ positif ou si l'on y cherche les premiers germes d'idées fécondes et destinées à un grand avenir.

2. Möhler utilise, sans tarder, sa démonstration pour faire éclater la contradiction tragique. Le protestantisme orthodoxe soutient, d'une part, que la chute a été le fait d'une inéluctable nécessité divine et, de l'autre,

1. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 47-48 et 50-52.
2. *Id.*, 44, 45-46.
3. *Id.*, 46-47. Nitzsch cite, en part., la déclaration de Thorn. Voir encore 32-33 et 72-73. La page 32 est intéressante. Nitzsch montre avec quelle énergie les symboles protestants se défendent d'attribuer à Dieu l'origine du mal. Il ajoute que, si le dogme tridentin écarte le pélagianisme extrême, le vieux protestantisme évite l'augustinisme rigoureux.

que Dieu a suspendu sur elle les plus terribles châtiments[1]. Un Calvin décrit admirablement la grandeur du péché, mais ajoute que l'homme a « dû » pécher[2]. La théorie protestante est donc absurde (*ohne Sinn und Verstand*). Elle détruit par sa conception des rapports entre Dieu et le mal ce sentiment du péché qu'elle veut rendre plus profond[3]. Voyons si, en effet, elle conçoit le péché originel comme corruption absolue. Möhler donnera ici naturellement la place prépondérante au luthéranisme.

A. Il considère, tout d'abord, le caractère « privatif » du péché originel[4]. L'homme a perdu par la chute la « justice » originelle. Comment le protestantisme la conçoit-il? La nature de ce que l'on perd détermine la gravité même de la perte[5].

Trop sommaires et inutilement agressives sont les remarques préliminaires de Möhler sur la nature et les antécédents de la conception luthérienne. Il l'oppose nettement, et non sans raison, à la théorie catholique. La justice originelle fut, selon Luther, « naturelle » et « essentielle » à la nature humaine. Celle-ci, au lendemain de la création, se trouvait par elle-même susceptible de plaire à Dieu et de réaliser l'équilibre de ses diverses facultés. La distinction entre l' « imago » et la « similitudo » s'efface. L'Image divine n'a pas besoin d'aide surnaturelle pour s'épanouir en vie sainte et parfaite[6].

Or les symboles luthériens décrivent le péché originel comme perte de l'Image divine, c'est-à-dire des dispositions morales et religieuses de l'homme[7]. On entrevoit, dès maintenant, l'importance de la différence entre les deux confessions. Si la perfection du premier homme a été don de la grâce (catholicisme), le péché n'a pas provoqué une dépravation totale de la nature humaine. Si cette perfection primitive fut essentielle à l'homme, la chute l'a radicalement corrompu (luthéranisme)[8]. Möhler, en ses « Nouvelles Recherches », considère de plus près la conception. L'Image divine, au sens luthérien du terme, est « *die religiöse Anlage* », le sentiment religieux. Elle n'est pas simplement coordonnée à la nature

1. *Symb.* (I), 29 et (IV), 56.
2. *Id.* (I), 29 note 1 et (IV), 56 et 56-57 note 1. Voir encore *Id.* (I), 45 et (IV), 73.
3. *Id.* (I), 29-30 et (IV), 56-57.
4. *Id.* (I), 35 et (IV), 63.
5. L'exposé de la *Symb.* place, conformément au plan philosophique, la justice originelle avant le péché originel. En réalité, c'est la conception luthérienne du péché originel qui a engendré celle de la justice originelle. Möhler indique lui même que l'importance réelle de ce point doctrinal apparaîtra ultérieurement. Voir *Symb.* (I), 9, 10-11, 36 et (IV), 35, 37 et 64.
6. *Symb.* (I), 9 et (IV), 35; voir Nitzsch, *op. cit.*, 27-28 et 29. — *Symb.* (I), 9-10, 11 et (IV), 35-36, 37; voir Nitzsch, *op. cit.*, 31-38 et en part, 34-35, 38. — Voir encore Oehler, *op. cit.*, 361.
7. La thèse de Möhler est nettement indiquée dans les *N. Unt.*, 54-55. Voir encore 3-4.
8. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 34-35. Il insiste sur les difficultés d'ordre exégétique que rencontrent les deux confessions. Il montre ensuite, 35-38 en part., comment, peu à peu, un rapprochement s'est fait sur le terrain théologique. Les protestants admettent la distinction entre « generalem imaginem » et « imaginem specialem »; les catholiques tendent à donner un aspect « naturel « au don « surnaturel ». Mais Nitzsch ajoute que l'intérêt pratique a toujours conservé sa valeur et que la divergence demeure irréductible. — Voir aussi Oehler, *op. cit.*, 367, sur la théologie réformée.

d'Adam. Elle fait partie intégrante de sa substance. Elle est le principe même de son cœur, de son intelligence et de sa volonté. Möhler insiste sur l'importance de cette Image divine. Elle est le sens par lequel l'homme appréhende le Divin. Une fois ce sens perdu, il ne reste à l'homme déchu que le pouvoir de saisir le « fini » (*Organe für die endliche Welt*)[1]. Baur cherche, sur ce point capital, à atténuer et à moderniser la conception luthérienne. L'homme déchu aurait perdu, non le sens religieux, mais la possibilité de le porter à son plein épanouissement. Il le conserverait « virtuellement ». Möhler proteste et précise la signification littérale du dogme luthérien. Les symboles enseignent nettement que l'homme a perdu quelque chose de sa « substance »[2]. Möhler retourne contre le vieux protestantisme l'argumentation organiciste qu'il dénie à Baur le droit d'utiliser. Déjà, dans la « Symbolique »[3], il avait indiqué l'impossibilité de concevoir que, de cet organisme qu'est la nature humaine, l'on pût anéantir un membre sans en compromettre la vie totale. Il corrige sa critique dans les « Nouvelles Recherches ». La nature humaine, selon les luthériens, conserve son caractère organique; mais elle perd sa vie spirituelle supérieure, le sentiment religieux[4].

L'essentiel est de bien interpréter l'Apologie et la Formule de Concorde. Möhler insiste avec complaisance sur ces deux documents.

L'homme déchu, dit Mélanchthon en son *Apologie*, a perdu la « justitia originis », mais a conservé la « justitia civilis[5] ». Baur essaie, sur ce point encore, d'atténuer la rigueur du luthéranisme. Il considère simplement la justice originelle comme la justice civile à sa suprême puissance. Il a recours au procédé habituel de la philosophie religieuse contemporaine et remplace une différence de « nature » par une différence de « degré ». Il identifie la justice originelle avec l'idéal que l'homme peut toujours réaliser avec une perfection grandissante[6]. Möhler proteste contre cette modernisation. Mélanchthon établit, entre les deux « justices », une différence radicale et dénie à l'homme déchu tout sentiment religieux. Car la justice civile n'est à ses yeux qu'une vertu « finie » et répondant à des besoins « finis », une vertu apparente et qui voile la corruption intégrale de l'homme[7].

La Formule de Concorde est ici le texte essentiel[8]. Elle doit son importance aux luttes synergistes. V. Strigel avait soutenu que l'homme déchu

1. *Symb.* (I), 36 et note 3, 39-40; (IV), 64 et note 3, 67 et note 3, 66-67; *N. Unt.*, 5-6, 33-34.
2. *N. Unt.*, 34-35. Voir encore 45 : « Unstreitig hatte Luther des Ebenbild Gottes im Menschen als Substanz aufgefasst. »
3. *Symb.* (I), 41 et (IV), 69.
4. *N. Unt.*, 35. Voir encore 45.
5. *Symb.* (I), 36 et (IV), 64. Voir encore (I), 35-36 et (IV), 63-64. Sur la Confession d'Augsbourg à ce sujet, voir Nitzsch, *op. cit.*, 80-81.
6. *N. Unt.*, 11.
7. *Id.*, 9-10 et note 1; voir encore 12-19. — Voir Nitzsch, *op. cit.*, 81-85. Nitzsch essaie de montrer, uniquement par les symboles, que la doctrine protestante est plus souple et plus nuancée que ne le dit Möhler. Mais il utilise les symboles suisses et déplace la question. Voir Oehler, *op. cit.*, 378 et 380.
8. *Symb.* (I), 37 et (IV), 64.

possédait encore la « disposition » religieuse, mais que toutefois cette disposition était en lui paralysée totalement et incapable de se manifester. Il l'appelait « modum agendi, aptitudinem, capacitatem ». L'orthodoxie luthérienne l'attaque avec violence, lui reproche son « pélagianisme[1] » et la Formule de Concorde rejette sa doctrine. Elle reconnaît sans doute à l'homme déchu la « raison », mais uniquement dans le sens de la justice civile mélanchthonienne. L'homme est, au sujet des « choses divines » (*res divinas*), entièrement dépourvu de foi, de pensée et de volonté. Il n'a pas la moindre « étincelle » de vie religieuse. Sa liberté ne relève que du monde « fini[2] ». Pour répondre aux attaques de Baur et fixer sa pensée, Möhler utilise, non sans habileté, la distinction moderne entre entendement et raison. Ce que la Formule de Concorde dénie à l'homme déchu, au point de vue religieux, c'est la raison et non l'entendement[3]. Elle lui dénie encore le « modum agendi, capacitatem, aptitudinem... » Baur définit les « res spirituales et divinas » du symbole : « das eigenthümlich Christliche ». L'homme déchu aurait ainsi le sentiment religieux en général, non le pouvoir de saisir l' « essence » du christianisme. Or la Formule de Concorde oppose aux « res spirituales et divinas », non le sentiment religieux en général, mais la réalité « finie[4] », le monde. Tout au plus laisse-t-elle à l'homme déchu une certaine connaissance extérieure (*Notiz*) de l'existence de Dieu. L'homme peut savoir que Dieu est; mais il est incapable de « croire » en Lui. La « notitiæ scintillula » relève du monde « fini », de l'entendement, non des réalités religieuses infinies[5].

Ainsi donc, selon le luthéranisme, la différence entre l'homme déchu et l'Adam primitif est radicale. Tout germe « religieux » a disparu. La rigueur des affirmations luthériennes est mise par Möhler en évidence. Elle demeure toutefois encore inexpliquée. On ne voit point où est sa place dans l'ensemble du système.

Möhler insiste naturellement, mais trop tard, sur la supériorité du calvinisme, sur la prudence d'une doctrine qui, profitant des expériences faites, n'a point les audaces du luthéranisme. Il ne dit pas pourquoi le dogme du péché originel tient, dans la théologie réformée, une place moins centrale que dans le luthéranisme. Cette équivoque lui permet de laisser subsister la contradiction factice dont il accuse le protestantisme en général, d'opposer la prédestination « calviniste » à la conception « luthérienne » du péché originel, de confronter ainsi deux doctrines qui n'ont pas le même fondement psychologique. Il appuie, d'ailleurs, sur les hésitations de la doctrine calviniste dont la valeur est compromise, dit-il,

1. *Symb.* (I), 37-38 et (IV), 64-66. Voir encore la fin de la note 3, 66-67 et *N. Unt.*, 31-32. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 86-88, sur les polémiques qui ont précédé la F. de Concorde.
2. *Symb.* (I), 38-39 et 40; (IV), 66-68. Voir encore (I), 40-41 et (IV), 68-69.
3. *N. Unt.*, 6-8 et 26-28.
4. *Id.*, 19-23.
5. *Id.*, 24-33. Voir, sur les termes « aptitudo, modus agendi et capacitas », *Symb.* (I), 37 note 3 et (IV), 65 note 3; *N. Unt.*, 35-39. Sur la solution admise par la F. de Concorde, voir Nitzsch, *op. cit.*, 87 et surtout 100-104. Il est clair que, dans les « Nouvelles Rech. », Möhler réfute les accusations de Nitzsch.

par des obscurités et des indécisions. Certains textes semblent dire, en effet, que l'Image divine a été complètement détruite par la chute. D'autres indiquent, au contraire, qu'elle a été seulement défigurée ou atrocement mutilée. Calvin met toutefois mieux en lumière que le luthéranisme les puissances que possède l'homme déchu. Il accorde une importance capitale à l'entendement, à la philosophie, à la justice civile, aux « éclairs » de la nuit païenne. Il a l'instinct de la vérité. Möhler, en dernière analyse, identifie sa conception avec celle de V. Strigel. Le calvinisme demeure ici à mi-chemin entre le catholicisme et le luthéranisme[1].

B. Quelle est, au juste, la pensée du vieux protestantisme sur le caractère « positif » du péché originel? La solution qu'il donne au problème précédent nous fait entrevoir qu'il admet la corruption absolue de l'homme. Möhler, ici encore, utilisera le luthéranisme avec complaisance.

Luther interprète le péché originel comme « essence » ou « substance ». Il confère à celle-ci un caractère spirituel quand il établit un parallèle significatif entre cette substance et la justice originelle. Il lui prête aussi réalité corporelle. Le luthéranisme est nettement traducianiste. Mélanchton suit d'abord ses traces. Surgit alors Flacius qui pousse la théorie à ses limites extrêmes et fait du péché originel la substance même de l'homme déchu. Une inévitable réaction ramène le vieux protestantisme à des vues plus saines et le rapproche du catholicisme. Mais il conserve sa notion de concupiscence positive, de principe mauvais qui se transmet des parents aux enfants[2].

Möhler insiste sur les difficultés d'ordre théologique où, sur ce point, se sont débattus les théologiens luthériens. Il saisit le lien qui unit la conception luthérienne du péché originel à celle de la justice originelle. Il indique même que Luther conclut de l'essentialité du péché à celle de la justice primitive[3]. Or Flacius et ses disciples, en soutenant leur thèse, affirmaient en même temps que l'Image divine fut l'âme et la substance d'Adam. Il fallait alors, semble-t-il, choisir entre le caractère « substantiel » et le caractère « accidentel » de l'Image divine, entre le flacianisme et le catholicisme. La Formule de Concorde cherche un échappatoire. Elle veut éviter les deux extrêmes. Elle trouve, pour ne pas appliquer à l'Image divine les termes de substance et d'accident, des formules équivalentes[4]. Plus tard la théologie luthérienne sera amenée à prêter à l'Image divine un caractère toujours plus accidentel. Elle fera de l'Image divine une réalité qui n'était point constitutive de la nature humaine. Elle en arrivera à cette singulière conclusion que le sentiment religieux n'est

1. *Symb.* (I), 57, 13-14, 57-62 et (IV), 86-87, 40, 87-91. Mohler ne mentionne pas les atténuations des symboles reformés. Voir là-dessus Nitzsch, 82-86. — Voir encore K. Müller, *op. cit.*, 468 et surtout 470-472. Calvin semble avoir admis que l'homme dechu est privé des dons qu'il recevait, avant la chute, de la grâce divine. Il se rapproche ainsi du catholicisme et veut échapper au paradoxe luthérien en faisant de l'homme déchu un être capable de rédemption. — Voir aussi Oehler, *op. cit.*, 367.

2. *Symb.* (I), 42-44 et (IV), 70-72. Voir *N. Unt.*, 55 où la thèse mohlerienne est nettement exprimée.

3. *Symb.* (I), 41-42 et (IV), 69-70; *N. Unt.*, 35 et 45.

4. *N. Unt.*, 46-49. Voir là-dessus Nitzsch, *op. cit.*, 87 88.

pas primitif en la nature humaine, que celle-ci est uniquement le substrat, l'organe destiné à manifester l'Image divine. Ce n'est pas un germe qui se développe et s'épanouit en elle sous l'action de la grâce[1]. La théologie luthérienne aboutit à une contradiction radicale. Admettre, avec Flacius, que l'Image divine fut la substance même d'Adam, c'est sauvegarder la dignité humaine, mais rendre incompréhensible la perte de l'Image divine après la chute ou, si cette perte est acceptée en principe, faire de l'homme déchu une brute dégradée. Prêter à l'Image divine, avec la théologie luthérienne postérieure, un caractère accidentel absolu, c'est séparer le sentiment religieux de notre nature et laisser encore l'homme, après la chute, privé de toute religion. Le résultat est le même dans les deux cas. Toute collaboration vivante avec la grâce rédemptrice paraît impossible. Jamais la théologie luthérienne ne sortira de ce dilemme. Même à la fin du XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle, à l'époque où Descartes et Leibniz renouvelleront la psychologie, elle ne saura point s'en libérer[2].

Considérée au point de vue pratique, la conception luthérienne du péché originel n'est pas moins défectueuse. Elle a gardé, malgré sa réaction contre le flacianisme, sa tendance maîtresse à faire du mal une réalité substantielle. Le péché originel, pendant de l'Image divine, est Image du Diable. Il est « congenita prava vis ». La justification ne peut le faire disparaître[3]. La théorie luthérienne anéantit la notion de péché « personnel » et librement accompli. Elle soumet l'homme radicalement corrompu à un déterminisme implacable. Les péchés actuels ne sont que les formes et les manifestations du péché originel, les branches, rameaux et fruits de la racine mauvaise[4]. La conception est également de nature trop « sentimentale ». Elle s'inspire, sans doute, d'une souffrance très respectable causée par le péché et sa gravité. Mais elle ne peut atteindre son but que si la pensée claire et la rigueur théologique ne font pas échec à la violente poussée de l'émotion religieuse. Elle nie en réalité le péché à force de l'exagérer, de compromettre l'idée de responsabilité et de transformer le mal moral en mal physique. Cet excès engendrera fatalement son contraire. Le vieux protestantisme affirme que la chute a tué toute religion en l'homme; l'irréligion moderne proclamera la bonté originelle de l'homme[5].

Möhler critique ainsi les thèses maîtresses du luthéranisme sans les expliquer. Il ne peut cependant, après avoir attaqué sa conception du péché originel, négliger entièrement le lien qui la rattache au principe même du système, à la certitude du salut, à la volonté énergique de réaliser psychologiquement l'action de la grâce divine. La Formule de

1. *N. Unt.*, 50-51. Voir note 1, 50-51, citation de Quenstedt.
2. *Id.*, 52-54.
3. *Symb.* (I), 44-45 et (IV), 72-73.
4. *Id.* (I), 45-46 et (IV), 74. Voir la fin de la note 4, 74 : « Es ist eben so weit gefehlt, wenn die Sünde der Natur mit der Sünde der Person identificirt wird. Es herrscht hier derselbe Fehler, wie in der schroffen Entgegensetzung von Nominalismus und Realismus ».
5. *Id.* (I), 47-48 et (IV), 75-76.

Concorde, remarque Möhler [1], essaie de mettre en évidence l'aspect consolant du dogme luthérien. Convaincu de sa corruption radicale, le chrétien, dès qu'il sentira en lui la moindre étincelle de nostalgie religieuse, sera sûr que Dieu a commencé et achèvera son œuvre justificatrice. Mais cette brève indication n'équivaut pas à une véritable explication. Il eût fallu la placer au début, la développer et en faire le centre organique du système.

Möhler n'aperçoit pas de différence essentielle entre la conception calviniste et la conception luthérienne de la concupiscence [2]. L'élément le plus original de la théologie réformée lui paraît être la théorie de Zwingle. Le réformateur suisse cherche une explication toute psychologique du péché originel. La misère humaine vient de l' « égoïsme » et tous les hommes sans exception naissent avec cette tare. Le péché originel est donc, en son essence, un penchant « naturel » à pécher. Or un penchant naturel n'est pas péché en soi ; il ne le devient que s'il se réalise en acte. Cette disposition inhérente à notre nature, cause occasionnelle permanente de péché, vient de Dieu. Les péchés personnels eux-mêmes se trouvent placés sous l'aspect d'un déterminisme qui les dépouille entièrement de leur gravité. Ici Möhler voit poindre, en pleine théologie réformée, la négation de la chute et du mal qui apparaissent comme fondés en la nature même des choses. C'est une première ébauche du panthéisme moderne [3]. — Les symboles réformés se groupent autour de Calvin et autour de Zwingle. Les uns accentuent la conception radicale de la nature humaine ; les autres observent la plus grande prudence. Mais presque tous les symboles réformés s'accordent à considérer les péchés actuels et personnels comme manifestations nécessaires du péché originel, qu'il soit concupiscence calviniste ou égoïsme naturel de Zwingle [4].

Cette exagération ou cette fausse notion du mal qui corrompt la nature empêche les théologiens luthériens et réformés de résoudre la question des rapports entre paganisme et christianisme. Le luthéranisme, en particulier, ne peut saisir l'aspect pédagogique et progressif de la révélation chrétienne, l'action permanente du Divin en l'Histoire universelle. Il se montre impuissant en face des découvertes actuelles de la science historique des religions. Il n'est pas de peuple qui n'ait eu sa religion, sa nostalgie profonde d'une vie supérieure. Sous les superstitions les plus

1. *Symb.* (I), 62 et (IV), 91-92.

2. *Id.* (I), 62 et (IV), 91-92. Voir encore (I), 64-65 et (IV), 94-95.

3. *Id.* (I), 66-68 et (IV), 95-97. Sur la théorie de Zwingle, voir Oehler, *Symb.*, 383-384.

4. *Symb.* (I), 62-65 et (IV), 92-95. — Voir Nitzsch, *op. cit.*, 82-83 et 85-86. Il montre comment les symboles réformés atténuent les affirmations absolues des Réformateurs. Voir surtout Oehler, *op. cit.*, 384. Malgré la différence psychologique qui sépare les confessions protestantes, il y a accord sur l'essentiel. Le luthéranisme met en évidence la faute qui mérite le châtiment, le calvinisme insiste sur le « status miseriæ », sur l'état d'éloignement de l'homme à l'égard de Dieu. Mais les deux confessions admettent l'imputabilité du péché originel. Ici encore Möhler utilise la conception de Zwingle pour mettre en défaut le protestantisme. Voir Oehler, *op. cit.*, 384-386 sur la transmission de l'imputabilité.

grossières s'abrite déjà une foi naissante. La doctrine parse est si bien convaincue de la grandeur du péché qu'elle admet un Principe mauvais en lutte avec le bon Principe. Elle a cette supériorité sur le vieux protestantisme qu'elle n'attribue pas à Dieu l'origine du mal [1]. Telle est la conclusion que Möhler tire de sa comparaison. Un jour l'exagération luthérienne provoquera son contraire. Du dualisme qui sépare christianisme et paganisme on passera à une conception de l'histoire qui tend à les confondre et à faire du christianisme le développement naturel du paganisme. L'évolutionnisme moderne remplacera la différence de « nature » par une différence de « degré [2] ». Seul le catholicisme concilie synthétiquement les deux thèses. Toutefois Calvin, en vertu même de sa conception élargie de l'Image divine, comprend mieux le paganisme. Il ne méprise point la philosophie et reconnaît la grandeur de la pensée antique. Il aperçoit les éclairs qui interrompent l'obscurité païenne. Mais il les explique malheureusement par des raisons qui tiennent étroitement à sa théorie de la prédestination [3].

C'est ainsi que Möhler critique la conception protestante orthodoxe du péché originel. Il faut admirer la vigueur et l'habileté de son exposé. Les affirmations de détail sont pour la plupart exactes. C'est dire que la faiblesse ou l'injustice de l'analyse sont dues presque uniquement à la méthode que suit Möhler, à son plan abstrait et philosophique, à la manière dont il range les ensembles dogmatiques et les oppose les uns aux autres. Il n'accorde pas aux symboles la place qui leur revient. Il traite de la conception du péché avant d'avoir analysé celle de la justification qui seule l'explique psychologiquement. Ce défaut nuit et porte préjudice, bien que pour des raisons différentes, aux deux confessions protestantes. Mais il permet à Möhler d'opposer la notion de prédestination, élément intégrant du calvinisme, à l'exagération de la déchéance humaine, partie capitale du luthéranisme. — Très intelligentes et vraiment divinatrices sont ses indications sur l'avenir possible des thèses essentielles de la Réforme sur le péché. Möhler voit fort bien que la prédestination calviniste ou zwinglienne est, inconsciemment sans doute, une première ébauche des théories modernes sur la relativité, la négativité ou la nécessité du mal et que l'exagération luthérienne provoquera son contraire. Ainsi se justifie partiellement l'usage que Möhler fait des écrits de Réformateurs où la nouveauté troublante de ces vues apparaît nettement.

III. Möhler n'oublie pas d'indiquer que la justification occupe, dans le système dogmatique du vieux protestantisme, la place centrale, que les Réformateurs eux-mêmes considéraient leur conception comme le mérite

1. *Symb.* (I), 48, 50-51, 55-56 et (IV), 76-77, 79-80, 84-86.
2. *Id.* (I), 56-57 et (IV), 86.
3. *Id.* (I), 59-61 et (IV), 88-91. Voir, sur la question, le chap. IX. Möhler rejette entièrement sur le luthéranisme la responsabilité des théories évolutionnistes modernes. Or elles étaient déjà préformées dans l'humanisme contemporain contre lequel réagit précisément le luthéranisme. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 272-273.

essentiel et le noyau solide de leur entreprise [1], qu'enfin la certitude parfaite du pardon des péchés et du salut éternel est le nerf de leur expérience religieuse, le point de départ du mouvement total [2]. Mais cette systématisation rapide ne tarde pas à faire place à l'exposé détaillé du dogme protestant en vertu d'un plan qui, reproduisant le schème du décret tridentin, fragmente la théorie des Réformateurs. La certitude du salut, l'opposition caractéristique entre la moralité et la religion n'apparaîtront qu'à la fin. La cohérence du dogme catholique est sauvegardée; celle du dogme protestant est singulièrement compromise.

1. C'est, ici encore, par la prédestination que Möhler commence. Renversant l'ordre des termes, il semble vouloir expliquer la conception luthérienne de la relation entre l'homme pécheur et la grâce rédemptrice en la rattachant à celle du péché originel. Du moment où l'Image divine est totalement anéantie en l'homme déchu, toute collaboration avec la grâce devient impossible [3]. Le pécheur demeure « passif »; Dieu seul est actif. La réaction synergiste ne réussira point à arrêter le luthéranisme sur cette voie fatale qui, conduisant à l'extrême opposé, aboutira à cette affirmation moderne : l'homme est seul agissant; il est Dieu en acte [4]. Dieu, selon le luthéranisme authentique, fait « tout » en l'œuvre de la justification. Il replace les « oreilles » intérieures. Il recrée intégralement l'homme religieux [5]. Les défauts de la doctrine sont multiples. Elle compromet, tout d'abord, l'identité foncière de la conscience [6]. — Elle ne peut ensuite sauvegarder les droits de la responsabilité humaine, s'accorder avec l'idée d' « imputation [7] ». Que l'homme suive les appels de la grâce ou y résiste, c'est toujours Dieu qui est cause et l'on aboutit fatalement à la prédestination absolue. En essayant de sauver l'idée de responsabilité, la Formule de Concorde sacrifie tout simplement la cohérence du système luthérien à des vues plus saines. Au cours des luttes synergistes, les théologiens luthériens les plus conséquents, Flacius entre autres, admettront la prédestination [8]. — La conception luthérienne ne peut non plus expliquer le repentir, puisqu'elle dénie à l'homme déchu toute étincelle de vie religieuse [9]. — Elle repose sur une confusion tragique entre l'aspect objectif et l'aspect subjectif de la justification. Car l'homme n'est passif qu'à l'égard de la justification objective. Après avoir renoncé à lui-même, il devient actif, collabore avec la grâce, s'approprie subjectivement ce que Dieu lui offre au nom des mérites de Christ [10]. — Elle est, en dernière analyse, le fait d'un zèle intempestif et déréglé. Ignorants de la saine tradition catholique, les Réformateurs, en leur lutte

1. *Symb.* (I), 68-69 et (IV), 98.
2. *Id.* (I), 71-74 et (IV), 101-103.
3. *Id.* (I), 76 et (IV), 106.
4. *Id.* (I), 76-78 et (IV), 106-108.
5. *Id.* (I), 81-82 et (IV), 110-112.
6. *Id.* (I), 81-82 et (IV), 111-112.
7. *N. Unt.*, 175-179.
8. *Symb.* (I), 78-80 et (IV), 108-110.
9. *Id.* (I), 82 et (IV), 112.
10. *Id.* (I), 84-85 et (IV), 114-115.

contre les tendances pélagiennes régnantes, se portent à l'extrême contraire. Ils opposent la grâce à la déchéance humaine complète, non à l'effort personnel de l'homme. Ils n'admettent pas le rôle de la grâce avant la chute, la permanence de son rapport avec la nature, l'universalisme compréhensif du catholicisme. Le jour ne tardera pas à venir où, la grâce étant niée, la nature sera divinisée, jugée intégralement bonne, où un pélagianisme nouveau, plus redoutable que l'ancien, entraînera la pensée et la morale protestantes vers le rationalisme et le panthéisme [1].

La doctrine réformée semble, au premier abord, se rapprocher du catholicisme. Calvin admet, en une certaine mesure, la survivance de l'Image divine en la nature déchue et, par-là même, la collaboration de cette nature avec la grâce. Mais cette collaboration n'implique pas, comme dans le catholicisme, que l'homme puisse résister aux appels de la grâce. La grâce calviniste est « irrésistible ». C'est la prédestination absolue, plus rigoureuse encore que dans le luthéranisme. Car les luthériens admettent que Christ est mort pour tous et que tous peuvent être sauvés. Calvin oppose à cet universalisme sa théorie de l'élection, théorie si redoutable et si effrayante pour la raison humaine que, malgré les efforts accomplis par Calvin et Bèze pour l'imposer, les symboles réformés l'ont en général singulièrement atténuée [2].

Möhler néglige la différence psychologique qui sépare les deux confessions. N'expliquant pas pourquoi la prédestination joue, dans la théologie réformée, un rôle plus important que dans le luthéranisme, il peut montrer, comme précédemment, que le luthéranisme doit admettre la prédestination. Or le luthéranisme rejette la théorie calviniste de l'élection et a toujours essayé, pour des raisons profondes, d'éviter cette prédestination que Möhler lui impose comme conséquence rigoureusement logique de ses thèses maîtresses. Sur le premier point, Möhler indique l'essentiel. Mais il n'explique pas pourquoi le luthéranisme, admettant l'universalité du salut, écarte l'élection calviniste. C'est encore à la nature de la certitude luthérienne du salut qu'il faut revenir. Cette certitude se fonde sur Christ considéré indépendamment de tout état subjectif, de toute disposition du croyant. Comment le luthéranisme eût-il admis une « vocatio inefficax? » Dieu est Amour et veut sauver « tous » les hommes. Que faire ici du « donum perseverantiæ » comme condition *sine qua non* du salut? La création du monde elle-même est placée sous l'aspect de la rédemption et Dieu crée les êtres pour les introduire en la félicité de sa communion. Le péché est prévu, non voulu par Dieu. La rédemption est universelle en principe. — Mais comment éviter alors la prédestination? C'est là une des plus épineuses difficultés de la théologie luthérienne. Möhler ne manque pas d'y insister. La rédemption est ici considérée comme antérieure à l'élection en la Pensée divine. Elle est condition de l'élection. Le fondement de l'élection ne peut alors se trouver que dans la prévision de l'attitude

1. *Symb.* (I), 82-84 et (IV), 112-114. Voir *N. Unt.*, 494. Contre cette interprétation, voir Nitzsch, *op. cit.*, 13-20.
2. *Symb.* (I), 86-94 et (IV), 116-124.

subjective que prendra l'homme en entendant les appels de la Grâce. C'est l' « electio » ou « prædestinatio ex prævisa fide ». La Formule de Concorde évite d'utiliser pareille formule et écarte la prédestination. En a-t-elle le droit? Le luthéranisme tend à admettre que la foi justificatrice est le fait d'un acte divin, puisque la grâce agit souverainement et que toute idée de mérite humain doit être exclue. Le Saint-Esprit provoque la foi « ubi et quando visum est Deo [1] ». C'est donc le bon plaisir de Dieu qui en décide. Il est vrai que Mélanchthon, en la deuxième phase de son évolution, cherche à tenir compte de l'état subjectif et admet une capacité « se applicandi ad gratiam ». Mais la Formule de Concorde condamne expressément cette doctrine. Elle affirme que la volonté humaine est absolument morte en ce qui concerne les choses divines. Elle essaye toutefois, ainsi que la théologie luthérienne du XVII[e] siècle, de se soustraire à la prédestination. Deux expédients s'offraient : ou bien introduire l'usage des moyens de grâce dans le domaine de la « justitia civilis »; ou bien conférer aux moyens de grâce, au baptême en particulier, le pouvoir de restaurer la volonté humaine, de la rendre capable de décision pour ou contre la grâce. L'on rejette, en tous cas, la formule mélanchthonienne, trop entachée de pélagianisme. Ainsi la théologie luthérienne en arrive presque à admettre la collaboration vivante entre la grâce et la volonté humaine [2]. Elle réagit énergiquement contre l'idée de prédestination. Celle-ci ne joue, dans le système, que le rôle de conséquence possible. Elle n'est pas, comme dans le calvinisme, l'expression abstraite d'une réalité psychologique, de la piété positive. Ici encore Möhler, pour mieux accuser les erreurs de la Réforme, combat le luthéranisme sur le seul terrain de la théologie pure. Négligeant de montrer pourquoi la prédestination demeure étrangère au luthéranisme, Möhler ne dit pas non plus pourquoi, sous la forme absolue de l'élection, elle fait partie intégrante du calvinisme. Il indique toutefois, mais sans y insister suffisamment, que les symboles réformés cherchent à atténuer les rigueurs de la doctrine [3]. Il procède exactement comme pour la prédestination au mal.

2. On peut dès maintenant entrevoir quelles sont, d'après le vieux protestantisme, les limites de l'œuvre justificatrice. Luthériens et réformés s'accordent à considérer la justification comme un acte purement « déclaratoire [4] ». Justifier, c'est « déclarer » juste, absoudre l'homme de ses péchés et l'exempter des punitions éternelles à cause de la justice de Christ qui est « imputée » à celui qui croit. Notre justice est « hors de » nous. La justice demeure en Christ, ne devient pas intérieure au croyant. La

1. Voir Oehler, *op. cit.*, 477.

2. Voir en part. H. Schmidt, *op. cit.*, 410 et Oehler, *op. cit*, 490-495 sur la doctrine de la F. de Concorde.

3. Voir Oehler, *op. cit.*, 481, sur les symboles d'avant Calvin et 486-487 sur les symboles de la période calviniste qui expriment le dogme de la prédestination « mit möglichster Beseitigung des Anstössigen desselben ».

4. *Symb.* (I), 102 et (IV), 134. Voir encore *N. Unt.*, 195. Voir enfin *Einheit in d. K.*, 103-105 où Möhler montre que toute hérésie conçoit nécessairement la justification comme acte déclaratoire.

justification protestante ne guérit pas la volonté : elle n'est pas principe de moralité. Christ projette, pour ainsi dire, son « ombre » sur le pécheur. L'homme n'est jamais saint par lui-même et de manière réelle. Les luthériens diront sans doute que la sanctification doit suivre la justification. Calvin dira même qu'elles sont indissolublement liées. Mais il demeure vrai que le pardon des péchés et l'acte déclaratoire divin sont pour le protestant l'essentiel, le seul fondement véritable de l'espérance chrétienne. Le fait que la sanctification s'ajoute à la justification n'augmente en rien la certitude chrétienne[1]. Le péché est si profondément ancré en l'homme que la justification ne peut l'extirper. L'injustice demeure dans le pécheur ou vieil Adam comme la justice demeure en Christ, nouvel Adam. Ainsi Dieu considère l'homme comme juste alors même qu'il ne le soit pas effectivement. Möhler voit poindre ici les thèses maîtresses de la dogmatique moderne. Ce qui est péché pour l'homme ne l'est pas pour Dieu, dit le vieux protestantisme. Plus tard, il sera aisé de soutenir que le mal n'est qu'une conséquence de notre nature bornée, le fait inéluctable de notre « limitation[2] ». Le vieux protestantisme ne peut donc établir la nécessité absolue de la sanctification pour le salut. Il méconnaît la valeur intrinsèque de la moralité. Tout homme est moralement « mort » aux yeux de Luther. Dieu traite les hommes en raison de leur foi, non en raison de leur sainteté. Le seul péché mortel, pour le pécheur justifié, c'est l'incrédulité[3]. Produit d'un sentiment maladif du péché, le vieux protestantisme finit par le nier. L'antinomisme anéantit la notion de responsabilité morale. Si les bonnes œuvres ne donnent pas le salut, les mauvaises ne le compromettent pas en principe. Le rapport établi par les Réformateurs entre religion et moralité est dangereux pour la moralité elle-même[4].

Après avoir, dans le paragraphe précédent, insisté sur la prédestination sans différencier nettement le point de vue luthérien et le point de vue calviniste, Möhler fait ici l'inverse. Il fait porter tout l'effort de sa critique sur le luthéranisme et laisse prudemment dans l'ombre le calvinisme. Il reproche à la doctrine protestante en général d'être extérieure et de compromettre la sanctification. Comment ces deux griefs atteignent-ils le luthéranisme? Möhler, par l'accusation d'extériorité, reprend la critique de Bellarmin qui compare la justification protestante à un habit blanc que revêtirait un Maure pour paraître blanc[5]. Il recourt seulement à une autre comparaison[6]. En la seconde accusation, il se place sur le terrain des mystiques contemporains de la Réforme, de Schwenkfeld et d'Osiander en particulier, qui voulaient remplacer la justice imputée par une justice interne et réelle, faire entrer dans la notion de justification celles de

1. *Symb.* (I), 102-106 et (IV), 134-138; *N. Unt.*, 179-189. Voir encore 193-194 et 195.
2. *Symb.* (I), 106-110 et (IV), 138-141; *N. Unt.*, 196-197.
3. *N. Unt.*, 197-198, 219-221 sur la distinction luthérienne entre péchés véniels et péchés mortels. Voir encore 223-225, 226, 249.
4. *Id.*, 221-223, 226-242, 251-255. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 110, 119-122, 134-135. Nitzsch insiste sur les symboles négligés par Möhler. Voir encore 122-123.
5. De justif. l. II, ch. VII.
6. *Symb.* (IV), 156-157.

nouvelle naissance et de sanctification [1]. Les luthériens ont toujours essayé de se disculper. La foi qui justifie, disent-ils, est une œuvre divine, un don immédiat de Dieu. Elle assure au croyant l'union mystique avec Dieu et le fait entrer en communion avec Christ. La Formule de Concorde et la dogmatique luthérienne resteront fidèles à ce point de vue. L'union mystique est simple conséquence de la foi justificatrice. Mais le luthéranisme cherche à rétablir le lien entre justification et sanctification. Celle-ci apparaît comme le complément nécessaire de la justification, toute idée de mérite étant écartée. La doctrine luthérienne ne compromet donc pas en principe la moralité. Elle lui donne simplement une valeur secondaire. Möhler exagère sa critique.

Celle-ci n'atteint pas la théologie réformée. Möhler mêle à tort les deux confessions. Du côté calviniste, c'est l'élection qui prédomine. Dieu éveille la foi, met en l'homme la semence de vie, l'unit à Christ. Cette union précède la justification. Celle-ci n'est donc pas, dans le calvinisme, un acte purement déclaratoire. L'homme prend conscience de son élection. L'aspect éminemment pratique de la conception devient évident. La certitude du salut n'est pas le fait d'un instant d'illumination et de don complet de soi. Elle doit être garantie par l'obéissance continuelle envers la volonté divine, par le « donum perseverantiæ. » Il faut que la foi soit efficace et que la moralité entre en jeu. Möhler veut montrer que le protestantisme « en général » dissocie religion et moralité. Ce reproche porte sur le luthéranisme, non sur le calvinisme. Car la théologie réformée est tout entière construite en vue d'une étroite union entre ces deux aspects fondamentaux de la vie religieuse.

3. Seule la foi nous justifie. La notion protestante de justification par la foi est, au point de vue négatif, une expression nouvelle de cette idée que Dieu seul agit en l'œuvre rédemptrice. La foi, due à l'action divine, ne peut être impuissante sur le pécheur. Le protestantisme rejette la conception catholique de la foi rendue vivante par l'amour [2]. — Au sens « positif », la foi protestante est l'acte par lequel le pécheur croit, avec une absolue confiance, que Dieu lui remet ses péchés au nom des mérites de Christ. L'homme s'abandonne entièrement à la miséricorde divine. La foi protestante est l' « instrument », l' « organe » qui, en l'homme, s'empare de la grâce. C'est une foi « instrumentale ». L'appropriation subjective du salut se caractérise ici par son « irréalité » même. Car cette foi instrumentale n'implique pas nécessairement les œuvres ou la sanctification ; elle « doit » ou « peut » seulement leur donner naissance [3]. — Sous son aspect théorique, la doctrine se soutient difficilement. Les Réformateurs établissent une distinction arbitraire entre la foi instrumentale, seul don « parfait » de Dieu, et la foi se manifestant en œuvres et par l'amour qu'ils considèrent comme fatalement inféodée au péché. Leur conception de la

1. Voir Oehler, *op. cit.*, 510-511. Voir aussi, à ce sujet, les pages intéressantes de Nitzsch, *op. cit.*, 135-138, sur Schleiermacher et Tittmann. Voir encore 138-142.
2. *Symb.* (I), 117-120 et (IV), 150-153.
3. *Id.* (I), 121-127 et (IV), 154-160. — N. *Unt.*, 258, 260-267.

foi aboutit, en dernière analyse, à ce résultat, source d'erreurs futures, que Dieu, en nous, croit en Lui-même et se plaît en son œuvre propre. Pourquoi ne pas admettre que Dieu « aime » aussi en nous? Pourquoi séparer ainsi la foi et l'amour? Les imperfections de l'amour ne sont-elles pas celles de la foi elle-même? La conception protestante ne possède pas les avantages pratiques que l'on s'est plu à lui attribuer. Les consolations qu'elle offre à l'homme déchu n'ont pas de fondement réel ; le protestant est privé de celles que donne la foi active et intimement unie à la sainteté. Celle-ci ne porte pas ombrage aux mérites de Christ, à la justification « objective » dont la sainteté « humaine » est la réalisation « subjective ». L'humilité protestante, poussée à l'extrême, risque fort de se transformer en son contraire. Les Réformateurs n'ont pas vu ce qu'il y a de « positif » dans le caractère « négatif » de l'humilité. Autre chose est de dire qu'on peut devenir bon, autre chose de se tenir pour tel. « Être » bon est la fin même de la vie religieuse ; se « croire » bon en est la mort. Le protestantisme ne croit atteindre la véritable humilité qu'en admettant l'impossibilité de l'humilité sincère. Or celle-ci peut exister. Les Réformateurs ne voient dans le principe de la sainteté que le germe de sa propre destruction [1].

Après ce long et vigoureux réquisitoire, Möhler parvient enfin à la notion centrale de la certitude du salut. Il se contente de montrer le lien qui la rattache au système total. Il n'en fait pas le principe générateur du dogme protestant, du luthéranisme en particulier. Il juxtapose simplement les éléments essentiels de la doctrine. La déchéance complète de la nature humaine est garantie de l'efficacité même de l'œuvre rédemptrice accomplie par la grâce souveraine et seule agissante. La foi, séparée de la moralité et de l'amour, y conduit également et, délivrant l'homme de toute crainte au sujet de l'accomplissement de la loi, lui donne la certitude du salut. La prédestination confère à cette certitude une force nouvelle et la théologie réformée, avec sa notion d' « élection », pousse la conception à ses limites extrêmes. Le luthéranisme, en atténuant la prédestination, compromet la cohérence de son propre système [2].

4. Quel rôle les bonnes œuvres peuvent-elles jouer dans le protestantisme? Les Réformateurs n'hésitèrent point, au début de leur réaction contre les tendances pélagiennes du catholicisme de leur temps, à identifier l'œuvre dite « bonne » et le péché mortel. Et, si Mélanchthon et les symboles ont ultérieurement atténué cette intransigeance, la conception protestante n'en demeure pas moins opposée à la saine tradition catholique. La Formule de Concorde cherchera un compromis entre la théorie de G. Major, qui admet la nécessité des œuvres pour le salut, et celle

1. *Symb.* (I), 127-136. Ces pages ont été développées ultérieurement par Möhler; voir (IV), 160-183 : « Würdigung der theoretischen und praktischen Momente, welche die Protestanten für ihre Ansicht vom Glauben anführen. »

2. *Id.* (I), 140-141 et (IV), 188-190. Voir, sur les dangers de la doctrine et les tourments dont elle peut être la cause occasionnelle, (I), 142-145 et (IV), 192-195.

d'Amsdorf qui soutient qu'elles nuisent au salut[1]. Elle estime les œuvres nécessaires en une certaine mesure. Elle les rattache à la foi comme simple conséquence. La foi qui justifie et celle qui agit par l'amour demeurent séparées. Il n'est point d'œuvre si bonne que Dieu ne puisse la condamner. L'accomplissement intégral de la loi n'est ni possible ni même nécessaire. Möhler voit ici le germe primitif de la morale moderne qui fait de la Loi un inaccessible idéal[2].

De là la différence essentielle qui sépare le vieux protestantisme du catholicisme. Möhler l'exprime avec une admirable netteté, en des pages qui sont parmi les plus belles et les plus profondes de la « Symbolique ». Tandis que le catholicisme oppose la grâce à la nature en général et admet l'accomplissement de la loi avec l'aide de la grâce, le vieux protestantisme oppose la grâce à la loi, la religion à la moralité. Le catholicisme représente objectivement la grâce par l'Église universelle, ses sacrements et ses institutions; le protestantisme l'intériorise et la spiritualise en même temps, en fait une réalité d'expérience interne qui crée en l'individu un principe de vie religieuse supérieur à celui de la moralité. Möhler insiste naturellement sur le luthéranisme. Pour Luther, Christ est venu en ce monde pour accomplir la loi à notre place, non pour enseigner une morale supérieure à celle du mosaïsme. Luther sépare nettement la Loi et l'Évangile. Le vieux protestantisme demeure indifférent à l'égard de la sanctification. Christ pardonne et ne sanctifie pas. Le luthéranisme n'encourage pas suffisamment l'homme à l'action morale. Sa notion de justification par la foi prend ici sa réelle signification. La moralité n'a qu'une valeur passagère et terrestre; la foi nous donne le salut éternel. La moralité est en un rapport d'indépendance relative à l'égard de la religion, et inversement[3].

5. Parvenu au point culminant de la doctrine, Möhler croit pouvoir en saisir maintenant l'Idée spéculative maîtresse. Elle est commune à la théorie protestante du péché originel et à celle de la justification. Le péché demeure en l'homme justifié; sa moralité ne parvient jamais à l'en purifier intégralement. L'homme naît de nouveau, reçoit le Principe divin, s'éveille à une vie supérieure, mais il garde en lui-même la corruption originelle

1. Möhler ne précise pas suffisamment les déterminations de la F. de Concorde. Elle établit ce qui suit : 1° Les bonnes œuvres procèdent nécessairement de la justification; celle-ci, sans les œuvres, n'est pas authentique; 2° la nécessité des œuvres est objective et interne; le croyant véritable accomplit les œuvres « libero et spontaneo spiritu »; 3° les bonnes œuvres n'ont rien à faire avec la justification elle-même. Voir l'excellent exposé d'Oehler, *op. cit.*, 513-516. Voir encore 521-522 sur la différence, négligée par Möhler, entre luthéranisme et calvinisme à ce sujet.

2. *Symb.* (I), 149-163 et (IV), 200-218. — *N. Unt.*, 288-296.

3. *Symb.* (I), 163-181 et (IV), 218-237. Il est facile de voir que l'argumentation möhlérienne ne porte vraiment que sur l'une des deux confessions protestantes, sur le luthéranisme. La préoccupation centrale de toute cette critique est de combattre l'orthodoxie luthérienne renaissante. Mais Möhler aurait dû montrer que la théologie réformée donne, au contraire, le pas à la moralité sur la religion. Les deux confessions protestantes fondent la piété individuelle sur elle-même et la rendent indépendante de l'Église. Mais, en ce cadre nouveau, elles cherchent, comme le catholicisme, à établir l'équilibre entre religion et moralité. Le luthéranisme fait de la moralité la conséquence, le calvinisme la fin de la vraie religiosité.

et sa moralité fatalement imparfaite. Möhler découvre, en cette opposition fondamentale, une expression de cette idée que le mal est inhérent à toute réalité « finie », que l'homme, en sa « limitation », est « prédestiné » au mal. L'homme se délivre du mal en s'élevant à l'Infini. En la foi (*Gottesbewusstsein*) le sentiment du péché (*Weltbewusstsein*) s'absorbe et se dissout. Le libre arbitre nié par le protestantisme devient liberté à l'égard de la Loi morale. Celle-ci se confond avec le monde phénoménal et limité. Elle n'est plus en collaboration constante avec le principe divin de la vie religieuse. Sans doute, les Réformateurs n'ont pas eu nettement conscience de cette idée fondamentale. Mais la logique même de leurs conceptions devait un jour y conduire la religiosité moderne. En leur réforme, l'élément spécifiquement « religieux » est grandiose, mais intensifié à l'excès. L'homme s'anéantit devant Dieu, le croyant devant Christ. Voulant combattre l'orgueil humain et sa notion de libre arbitre, Luther tue le principe de la volonté individuelle, compromet l'indépendance de l'homme à l'égard de Dieu, crée un mysticisme qui, engendrant son contraire, donnera un jour naissance au moralisme étroit ou areligieux de l'« Aufklärung » et au panthéisme qui divinise l'individu [1].

C'est par là que le vieux protestantisme rejoint les hérésies anciennes. Il se rattache au « dualisme » gnostique et manichéen par sa profonde nostalgie religieuse et par le vif sentiment qu'il a du péché. Le gnosticisme avait duré jusqu'au XIVe et au XVe siècles; les Réformateurs l'ont repris sous une forme atténuée. Dans le vieux protestantisme comme dans le gnosticisme, le sentiment maladif du péché travaille à sa propre destruction. L'état de péché qui, sans qu'il y ait de sa faute personnelle, pèse sur l'individu, compromet la notion de responsabilité. Et de même que le péché d'Adam, cause de corruption radicale héréditaire, rend incompréhensible la notion de faute personnelle, de même les mérites de Christ, cause de salut intégral, rendent inutile tout mérite humain. Le gnosticisme distingue ceux qui sont, de naissance, « pneumatiques » et ceux qui, en vertu de la même fatalité, sont « psychiques » ou « hyliques ». C'est une première forme de la prédestination qui s'achèvera ultérieurement par la prédestination protestante, par la distinction entre élus et réprouvés qui, absolue dans le calvinisme, a été atténuée par le luthéranisme. De part et d'autre, la prédestination a été cause des mêmes enthousiasmes et aussi des mêmes abus. Le marcionisme et le luthéranisme opposent de manière analogue la loi et l'Évangile. Marcion, le plus pieux des gnostiques, et Luther ne voient en Christ que Celui qui pardonne et a pitié des misères humaines [2].

Le vieux protestantisme se rattache également à la seconde des grandes hérésies qui, de tout temps, ont combattu le dogme catholique : au « monisme » panthéiste. Celui-ci avait joué, au moyen âge, le rôle de pendant au dualisme gnostique et manichéen. Amaury de Chartres, David

1. *Symb.* (I), 181-186 et (IV), 237-242.
2. *Id.* (I), 186-190 et (IV), 243-247.

de Dinant et plusieurs sectes en avaient perpétué la tradition. Toutes ces hérésies enseignent la nécessité absolue de toutes choses, du mal en particulier, qu'elles assimilent à la « limitation » individuelle, et conçoivent la certitude du salut sous la forme de l'union mystique, du retour à Dieu, de l'anéantissement en Lui de la personnalité humaine. Wiclef a centralisé en son système toutes ces doctrines. Parmi les Réformateurs, c'est Zwingle qui se rapproche le plus du panthéisme. Sa théorie de la Providence en contient toutes les thèses essentielles. Tout ce qui est a été créé par Dieu, c'est-à-dire émane de sa Puissance infinie. L'individu est manifestation phénoménale de cette Puissance universelle. Il n'est point libre, car, s'il était libre, il serait son Dieu à lui-même. La notion de « créature » et celle de liberté individuelle s'excluent mutuellement. L'homme ne peut être, comme principe de causalité libre, commencement de séries nouvelles. Zwingle ramène ainsi à ses origines et à sa véritable signification la théorie luthérienne du serf arbitre. Les systèmes principaux de la théologie moderne, contre lesquels l'orthodoxie s'élève à l'heure actuelle avec la dernière énergie, ne sont ainsi, en réalité, que le développement logique de la Réforme. Schleiermacher en est le continuateur authentique[1].

Ainsi s'achève, en la pensée de Möhler et de Staudenmaier[2], le tableau des hérésies. Ils réduisent, en vertu de la même idée maîtresse et du même esprit systématique, le protestantisme orthodoxe à cette grande oscillation tragique qui, dans le domaine de la spéculation comme en celui de la religion pratique, jette toute tentative extracatholique du monisme au dualisme, du dualisme au monisme. Luther sépare l'homme déchu de Dieu pour absorber en Dieu l'homme justifié. Zwingle réduit la notion de déchéance à celle de limitation individuelle et la notion de rédemption à celle de retour à l'Unité divine[3].

Cette interprétation du vieux protestantisme et des liens qui le rattachent aux hérésies anciennes ou contemporaines s'explique aisément par les tendances générales de la critique wurtembergeoise, qui essaie de faire entrer la Réforme en un cadre universel. Mais que valent objectivement ses affirmations? La parenté qu'établit Möhler entre le protestantisme et le gnosticisme vaut exactement ce que vaut sa thèse sur le gnosticisme lui-même[4]. C'est du reste en fonction du protestantisme, c'est pour préparer le rapprochement que Möhler essaie hardiment de renouveler l'histoire du gnosticisme. Staudenmaier, en sa « Philosophie du Christianisme », va plus loin que Möhler encore. Le vieux protestantisme est, à son sens, une reprise de toutes les hérésies antérieures, de Philon à Wiclef. Il participe donc du gnosticisme, du manichéisme, du panthéisme issus primitivement du philonisme. Si l'on objecte que les Réformateurs ont été mûs par des intérêts purement religieux, Staudenmaier répond que la Réforme

1. *Symb.* (IV), 247-252. Ces pages ne se trouvent pas dans la 1re édition.
2. Voir Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, sur Wiclef, 667... et, sur les Réformateurs eux-mêmes, 684-711.
3. *Symb.* (IV), 248-249. Mohler s'appuie là-dessus pour différencier Luther et Zwingle.
4. Voir le ch. VIII.

tire des hérésies anciennes des conséquences pratiques qui deviendront ensuite le germe des spéculations modernes[1].

La question du rapport entre le vieux protestantisme et le protestantisme moderne, entre les Réformateurs et Schleiermacher, est de toute importance. Möhler insiste avec complaisance sur les formes nouvelles que prendront un jour les thèses positives des Réformateurs. C'est là un des aspects les plus suggestifs de la « Symbolique ». Möhler se rend, sans doute, la tâche facile en comparant le vieux protestantisme uniquement avec la conception organique et solidement équilibrée qu'il a élaborée du catholicisme ou avec les décrets tridentins qui ont ébauché une première conciliation entre les revendications de la Réforme et l'Église existante. Or les exagérations protestantes s'expliquent par les exagérations opposées qui, dans l'Église du XVIe siècle, ont provoqué le schisme. Nitzsch montre, non sans raison, que l'augustinisme extrême des Réformateurs s'explique par le pélagianisme extrême du catholicisme contemporain, que la Réforme et le catholicisme tridentin ont ensuite écarté les conséquences trop rigoureuses de ces prémisses. Le protestantisme n'est donc pas seul responsable des « hérésies » modernes. Möhler néglige également la relation entre le vieux protestantisme et l'humanisme. Les affirmations protestantes s'expliquent en partie par la réaction contre ce christianisme laïque qui est l'une des sources premières du naturalisme du XVIIIe siècle. Mais il reste vrai que l'intransigeance de l'orthodoxie luthérienne en particulier a contribué, pour une bonne part, à la formation du rationalisme de l'« Aufklärung » et du panthéisme romantique. L'importance des sectes et du piétisme est grande et n'a du reste pas échappé à Möhler.

La « Symbolique » a le mérite d'avoir posé, en toute son ampleur, le problème des éléments modernes virtuellement contenus dans le protestantisme primitif. Nombreuses sont les indications prophétiques de Möhler. Il voit poindre, en la Réforme, les théories contemporaines sur la négativité et la nécessité du mal conçu comme relatif à la nature bornée de l'homme. Elles en procèdent directement ou par opposition. C'est pourquoi Möhler insiste sur Zwingle et répète que la conception luthérienne, à force d'exagérer le péché, finit par le nier ou par en provoquer la négation, que l'humilité protestante se transforme aisément, par son exagération même, en orgueil, qu'un jour en sortira le dogme de la bonté originelle. Ainsi la lutte du protestantisme contre le pélagianisme catholique prépare l'avènement d'un pélagianisme nouveau. La passivité du chrétien en l'œuvre de justification aura pour complément l'orgueilleuse activité de l'individualiste moderne. L'impuissance du chrétien à accomplir la loi deviendra cet idéalisme qui fait de la loi morale un idéal inaccessible. Möhler entrevoit nettement cette vérité capitale qu'une fois le fondement supranaturaliste et médiéval du vieux protestantisme sapé, ce dernier deviendra source d'une religion très spiritualisée, tout individualiste. Supprimez Dieu, et la justification luthérienne devient liberté de l'homme

1. *Ph. d. Chr.*, 685-687. Voir la démonstration détaillée, 687-711.

à l'égard de la loi morale, l'élection calviniste morale héroïque de l'énergie individuelle. La Réforme veut réaliser la grâce divine d'une manière purement psychologique, le luthéranisme en vue d'une certitude parfaite du salut et de l'union mystique, le calvinisme en vue de l'action persévérante au service de Dieu. Le protestantisme fait ainsi descendre Dieu en l'individu, lui confère une action souveraine et purement interne. Par là même, il prépare l'individualisme religieux intégral sous ses deux formes essentielles : panthéisme et moralisme. La Réforme exagère le supranaturalisme en le spiritualisant. Ce supranaturalisme purement psychologique se transmuera en naturalisme et en rationalisme. L'homme se considérera comme révélation de Dieu, comme Dieu en acte. C'est ce qu'entrevoient avec profondeur les théologiens wurtembergeois. En la Réforme, nature et surnature voisinent sur le seul terrain psychologique. L'un devra plus tard céder à l'autre la place. C'est la conséquence fatale de la réaction vigoureuse du protestantisme contre le supranaturalisme objectif du catholicisme[1].

IV. Ce réquisitoire contre la Réforme s'achève naturellement par l'étude des conséquences qu'elle a eues pour le culte, la vie ecclésiastique et la formation de communautés religieuses indépendantes.

1. Au début de la Réforme, Luther et Mélanchthon prennent, au sujet du sacrement, le contre-pied du catholicisme. Ils nient purement et simplement l' « opus operatum », la vertu effectivement sanctificatrice des sacrements. Ceux-ci ont pour toute destination de donner au croyant la certitude que ses péchés sont pardonnés au nom de Christ. Sans la foi dans le pardon des péchés, le sacrement ne produit sur l'homme aucune action. Le vieux protestantisme sépare, ici encore, la sanctification de la justification. Il ne distingue pas, comme le catholicisme, le sacrement chrétien du sacrement juif. Toutefois le luthéranisme, en sa lutte contre les « Sacramentaires », s'est rapproché du point de vue catholique. Il reprend peu à peu la notion d' « opus operatum ». Mais la réaction primitive a laissé son empreinte sur la doctrine luthérienne. Des sept sacrements catholiques, deux seuls demeurent : le baptême et la Cène. L'opposition entre l'intransigeance d'antan et les concessions nouvelles a provoqué des luttes redoutables. Du moment où le sacrement n'agit que par la foi qui seule justifie, les Anabaptistes n'avaient-ils pas raison de rejeter le baptême des enfants? Du même point de vue, il n'y avait aucun motif d'admettre la présence réelle. Carlstadt était plus fidèle que Luther lui-même à l'esprit du luthéranisme. Luther reculait visiblement devant les conséquences extrêmes de sa doctrine primitive[2]. Au luthéranisme, qui revient à l' « opus

1. La grâce luthérienne et l'élection calviniste donnent à l'élement supranaturaliste une vigoureuse objectivité. Mais celle-ci disparaîtra pour faire place au pur individualisme mystique ou moraliste. Le sentiment de dependance de Schleiermacher et l'heroïsme individuel extrait par la pensée allemande de Shakespeare et de Rousseau, heritiers de l'esprit calviniste, ne sont autre chose que les formes modernes du luthéranisme et du calvinisme primitifs. — Voir aussi Troltsch, *op. cit.*, 266-268 en part. Troltsch neglige l'influence calviniste, rattache uniquement au luthéranisme et au piétisme la religiosité romantique.

2. *Symb.* (I), 195-200 et 205-208 ; (IV), 257-262 et 267 270.

operatum », s'oppose radicalement la théorie de Zwingle qui assimile le sacrement à une cérémonie commémorative qui groupe les croyants autour d'un même symbole[1]. Entre Luther et Zwingle se place Calvin qui, accordant une importance réelle au sacrement, sépare toutefois avec rigueur la puissance sanctificatrice du sacrement et le signe sensible. Tout chrétien reçoit l'aliment matériel; seul l' « élu » aura communication de la grâce. C'est en la logique du système[2].

Le baptême scelle la foi qui justifie et marque le commencement d'une vie nouvelle. Il suffit pour toujours à cette fonction et se confond avec la pénitence. Ou plutôt, étant donnée la conception protestante de la justification qui n'anéantit pas le péché originel et qui ne peut être par lui compromise, la pénitence devient inutile. On se contente ici du « regressus ad baptismum », d'une pénitence qui n'est pas un sacrement à part. Cette pénitence s'accomplit par la contrition (conscientiæ terrores); par la foi instrumentale qui met fin aux terreurs que cause la transgression de la loi; par l'absolution qui est simple déclaration du pardon des péchés. C'est une dissolution complète de la pénitence catholique. Elle conduit à l'abandon définitif de la confession, des satisfactions et des indulgences[3]. Les polémiques qui ont accompagné l'élaboration de la conception protestante de la Sainte Cène mettent en évidence le schème que l'ont vient d'esquisser. Luther, en dépit de Carlstadt, admet la présence réelle sans la transsubstantiation. Zwingle réduit la Cène à une simple commémoration des souffrances et de la mort de Christ. Entre Luther et Zwingle oscillent Capito et Bucer. Avec plus de fermeté que ces deux théologiens, Calvin adopte alors la voie moyenne, séparant encore le signe sensible et sa vertu sanctificatrice. La conception calviniste, en vertu même de son caractère synthétique, fut admise par les luthériens dits « cryptocalvinistes ». Mais les luthériens rigoureux affirmèrent, en la Formule de Concorde, leur fidélité à l'égard de Luther. Tandis que Calvin, conformément à sa théorie générale du sacrement, n'établit qu'un rapport de simultanéité entre la réception de l'élément sensible et celle de la vertu céleste, les luthériens soutiennent que le corps de Christ est donné au croyant avec et dans le pain. Tandis que Calvin restreint aux élus la jouissance réelle du corps spirituel de Christ, les luthériens universalisent la réception du corps de Christ. Le membre indigne de l'Église n'en est point écarté, mais le prend toutefois pour son jugement et sa condamnation. Enfin, pour répondre à une objection réformée, les luthériens orthodoxes ont tenté d'expliquer par la théorie de l'ubiquité la présence simultanée de Christ dans le ciel et dans l'Eucharistie[4].

Si l'on confronte, sur la question du sacrement, la « Symbolique » avec

1. *Symb.* (I), 208-210 et (IV), 270-272.
2. *Id.* (I), 210-212 et (IV), 273-274. Voir le résumé de l'argumentation möhlérienne dans Nitzsch, *op. cit.*, 160-161. Voir surtout notre chap. XIII où est analysée la conception que Möhler se fait du sacrement catholique.
3. *Symb.* (I), 212-213, 215-218, 221, 223, 234; et (IV), 275, 278-280, 284-285, 287, 297-298.
4. *Id.* (I), 257-264 et (IV), 323-330.

les réfutations protestantes, il est facile de voir que les deux interprétations suivent des méthodes inverses. Après avoir essayé de montrer que la conception catholique respecte la piété subjective[1], Möhler veut prouver que le protestantisme compromet l'objectivité du sacrement. Les théologiens protestants prétendent, au contraire, que le protestantisme sauvegarde cette objectivité et que, par l' « opus operatum », le catholicisme porte atteinte à la piété personnelle. Ainsi chaque confession revendique pour son propre compte la conciliation de ces deux aspects de la vie religieuse.

Où est au juste la différence entre elles? Le catholicisme rattache la grâce à des moyens sensibles. Il met en évidence l'objectivité du salut. C'est elle qui en garantit la certitude. En dehors du sacrement, pas de salut. Le catholicisme « tend », par là même, à sacrifier le sujet à l'objet et court le risque de conférer à la grâce sacramentelle une vertu magique. Luther place la religion sur le terrain spirituel. La religion devient, en son aspect objectif, idée de Dieu et, en son aspect subjectif, foi confiante et affirmation de cette idée. L'objet et le sujet se trouvent enfermés dans le Moi. Le miracle s'intériorise et la grâce se transforme en réalité psychologique. Dieu n'est plus cette « surnature » qui, par des moyens sensibles, attire à elle la nature. Il est immanent à l'esprit humain ou « tend » à l'être. Les deux confessions cherchent en fait, mais par des voies différentes, à fonder un rapport vivant entre le sujet humain et l'objet divin. Mais, dans le protestantisme, l'objectivité de la grâce est purement spirituelle. Les moyens sensibles ne peuvent être qu'une traduction en langage matériel. Le protestantisme n'aboutit pas fatalement au pur symbolisme; il y « tend ». C'est dire qu'en chaque confession une attitude extrême est possible. Le catholicisme doit se garder de la conception « magique », le protestantisme de la conception « symboliste » du sacrement. Möhler cherche habilement à écarter du catholicisme le danger indiqué et met l'accent sur le danger protestant. Il exagère, pour les besoins de sa cause, la tendance du vieux-protestantisme au symbolisme sacramentel. Il abandonne trop facilement le terrain de l'histoire et oppose le protestantisme au catholicisme tel qu'il l'interprète, ne voit pas la différence radicale qui, malgré les concessions apparentes, sépare toujours les confessions. Il soutient que Luther rejette tout d'abord l' « opus operatum » et y revient ensuite peu à peu. Mais à quelle conception de l' « opus operatum » fait-il allusion? Luther lutte contre l'interprétation trop objective et magique; là est la cause primitive de son opposition. C'est en ce sens seulement qu'il prend le « contre-pied » du catholicisme. Jamais il ne reculera sur ce point. Il ne se contente pas cependant de lutter contre l'extrême catholique. Il sort du domaine catholique et déplace le problème, séparant la grâce du signe sensible. Möhler néglige d'indiquer le rapport établi par le luthéranisme entre la grâce et la Parole de Dieu, d'expliquer en ses raisons profondes l'opposition luthérienne. Du moment où il s'agit unique-

1. Voir chap. XIII.

ment d'un « fait de conscience », la Parole peut être le substrat exclusif de la grâce. Le sacrement ne peut avoir un effet différent du sien. Il n'est autre chose que la Parole devenue visible. La grâce n'est plus ce trésor que dispense la seule hiérarchie. De là l'exclusion complète du mérite et la réduction des sept sacrements aux deux seuls qui puissent jouer un rôle pour la justification. Ces conséquences sont dans la logique vivante du système. Möhler les présente sous un jour faux en les interprétant comme traces d'une conception primitive améliorée par un retour au catholicisme. Ce recul s'est produit au sein même et dans les limites de la conception spiritualisée que le luthéranisme se fait du sacrement. Luther admet en un sens l' « opus operatum », mais il le rejette dans le sens que lui donne l'Église médiévale et Möhler lui-même en sa « Symbolique ». Il admet toutefois l'objectivité de la grâce par rapport à la foi du croyant, objectivité toute spirituelle. Cet « opus operatum », c'est l'œuvre de Christ. L'attitude de Luther, dans le débat sur la Cène en particulier, s'explique par la volonté de maintenir, contre l'interprétation symboliste, l'objectivité du sacrement ainsi conçue. La notion d'objectivité est donc commune aux deux confessions. C'est le socinianisme qui se porte à l'extrême opposé du catholicisme. La Réforme rejette le pur symbolisme. Möhler a tort de soutenir que Luther prend le contre-pied du catholicisme et fait du sacrement le simple gage du pardon des péchés. Luther maintiendra de tout temps la puissance sanctificatrice du sacrement.

Möhler voit très bien que la conception luthérienne du baptême implique la dissolution complète du sacrement de la pénitence. Il attaque ici le luthéranisme sur un point fort délicat, sur le baptême des enfants et la critique de l'anabaptisme. Mais il n'indique pas les raisons que le luthéranisme pouvait invoquer en la logique de son système. Le baptême des enfants exprime nettement cette idée que la grâce est prévenante et que Dieu veut le salut de tous. Il était également aisé d'anticiper sur l'avenir et de dire que les enfants baptisés, grâce à l'influence de la communauté, pourront un jour profiter, par une foi consciente, des effets du baptême. D'autre part, en séparant du baptême les effets qu'il produit, la théologie luthérienne se portait à l'opposé du catholicisme médiéval qui conférait au baptême une vertu momentanée.

Le luthéranisme a fait un effort grandiose, en ce qui concerne la Cène, pour sauvegarder l'objectivité de la présence de Christ. Luther ne revient pas, comme Möhler le soutient, à la conception catholique. Ce qui constitue la dignité du croyant qui reçoit le sacrement, c'est la foi et le sentiment du péché. Ce qui donne aux éléments leur caractère sacramentel, c'est la promesse de la Parole. Luther rejette la transsubstantiation et Möhler n'explique pas psychologiquement ce fait. Le dogme luthérien de la présence réelle est l'expression achevée de la piété luthérienne en ce qu'elle a de spécifique[1]. La certitude du salut s'appuie sur la volonté divine qui octroie la justification à chaque croyant. La véracité de la promesse

1. Voir en part. H. Schmidt, *op. cit.*, 329-330 et surtout 454.

divine, l'objectivité du fondement du salut se traduit adéquatement par la présence réelle du corps et du sang de Christ.

Möhler insiste naturellement sur la théologie réformée. C'est elle qui se rapproche le plus du symbolisme sacramentel. Zwingle surtout est en cause. Nitzsch essaie de montrer, contre Möhler, en quelle mesure Zwingle maintient l'objectivité de la grâce et de la présence de Christ[1]. Möhler insiste également sur la réaction calviniste. Mais il tombe encore dans le même défaut. Il n'explique psychologiquement ni la différence générale entre réformés et luthériens, ni la différence particulière entre Zwingle et Calvin. L'Église réformée va plus loin que le luthéranisme et rejette à l'arrière-plan le sacrement. Elle tend à faire du culte la simple expression de la communion des croyants devant Dieu. Elle veut fortifier leur foi en leur rappelant les promesses. La Parole n'est pas ici le substrat de la grâce et le sacrement encore moins. Zwingle place la question du sacrement sur ce nouveau terrain. Le sacrement est la Parole imagée qui montre à la foi son objet pour la solliciter. Il n'y a plus de différence entre le sacrement chrétien et le sacrement juif. Ce que Möhler dit à ce sujet du luthéranisme n'est vrai, en fait, que de la théologie réformée. Le sacrement a surtout ici une valeur sociale. Ce qu'il garantit, ce n'est pas l'élection individuelle, mais la participation de la communauté aux biens salutaires. La théologie réformée accuse ainsi, plus que le luthéranisme, l'indépendance de la grâce à l'égard du signe sensible. Peu à peu, toutefois, une transformation se produit. Le sacrement tend à prendre une valeur propre. Il devient gage et sceau des promesses. Zwingle et Calvin insistent cependant sur ce fait que la foi est condition de l'efficacité du sacrement, qu'elle doit s'élever au-dessus du signe sensible pour atteindre la grâce. Le sacrement est un « incitamentum » pour la foi. Le luthéranisme, au contraire, trouve la grâce dans le sacrement comme dans la Parole. Luther, unissant foi et sacrement, spiritualise l'objectivité du sacrement; la théologie réformée fait un pas de plus et, dans le domaine spirituel, sépare la foi du sacrement. Le luthéranisme s'en fait une conception « individualiste », la théologie réformée une conception « sociale ». Voulant acculer le vieux protestantisme à la conclusion symboliste, Möhler néglige de saisir la mystique sacramentelle protestante en sa position moyenne entre le pur symbolisme et la superstition. Il essaie de rendre le vieux protestantisme responsable de toutes les négations ultérieures. Or ce dernier marque plutôt un arrêt dans le processus de dissolution commencé. C'est le socinianisme, héritier de l'humanisme, qui fera du sacrement un pur symbole. Il reste vrai cependant que, du luthéranisme à l'Église réformée, le pas franchi est, malgré la réaction calviniste, considérable.

Cette vérité apparaît plus clairement dans la conception réformée de la Sainte Cène. La théorie de Zwingle est tout près du symbolisme. La Cène est pour lui uniquement un acte social. Les éléments sont la figuration d'un fait historique. Calvin considère les éléments comme signes des fruits

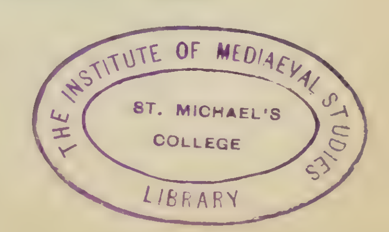
1. Nitzsch, *op. cit.*, 152, 163-165.

de la rédemption. La Cène n'est pas pour lui uniquement commémoration ou acte de foi. Elle est communication d'un don divin. Comme il ne peut rattacher un don divin à des signes sensibles, il se tire de la difficulté par la thèse zwinglienne de la « simultanéité » entre l'acte externe et le fait interne. Pour maintenir sa différence d'avec Zwingle, il interprète le fait interne comme réception par la foi d'une réalité suprasensible. Mais quelle est la valeur intrinsèque de l'acte sensible ? A quoi sert-il, si la grâce se communique directement à l'élu ? Deuxième difficulté qui ne peut théoriquement se résoudre. Mais, dans la pratique, le signe sensible garde toute son action fortifiante sur la foi. Möhler n'explique pas les causes psychologiques du conflit qui, au sujet de la présence réelle, a éclaté entre les confessions protestantes. Il ne montre pas non plus comment, malgré ce conflit, la mystique protestante se maintient en deçà du pur symbolisme.

2. Non moins importantes sont les conséquences de la Réforme sur le terrain ecclésiastique.

Möhler étudie la conception luthérienne de l'Église comme celle du sacrement. Il insiste, d'une part, sur la réaction qui rapproche le luthéranisme du catholicisme et, de l'autre, sur les défauts qui compromettent fatalement sa tentative schismatique. Il rattache à l'inspiration telle que la conçoit le luthéranisme la théorie de l'Écriture considérée comme norme de foi et y voit l'aspect « intellectuel » de la justification protestante. De même que la grâce engendre en l'homme la foi qui seule sauve, de même l'Esprit saint nous communique la connaissance religieuse, lit en nous et par nous l'Écriture. Entraînés par leur zèle intempérant, les Réformateurs remplacent l'autorité de la tradition et de l'Église par celle du témoignage interne de l'Esprit. Ils ne voient pas qu'en attribuant au Divin seul l'origine de la connaissance, ils ouvrent la voie à un subjectivisme redoutable qui ne tardera pas à installer souverainement l'Humain à la place du Divin. Chez les Quakers, ce subjectivisme entendra se passer de l'Écriture elle-même et recevoir directement ses lumières de l'Esprit saint. Mais le luthéranisme a su éviter de telles conséquences. Les circonstances extérieures, la lutte contre les Anabaptistes et la nécessité de trouver un principe objectif pour la consolidation de l'Église l'ont obligé à insister, avec toujours plus d'énergie, sur l'importance de l'Écriture et la « vraie » doctrine. Le luthéranisme, parti de l'inspiration interne, aboutira à la plus intransigeante des orthodoxies[1]. — Puisque Dieu est, pour le croyant justifié, magistère unique par le moyen de l'Écriture, le sacrement de l'ordination devient inutile. Tout chrétien est à soi-même son prêtre. L'ordination est intériorisée et spiritualisée. C'est le sacerdoce universel. De ce point de vue, la nécessité de l'Église devient incompréhensible. La communauté chrétienne perd son caractère « organique » et n'est plus cet ensemble vivant et complexe dont tous les membres, munis par l'Esprit de dons infiniment divers, s'intègrent mutuellement. Tous les chrétiens se valent;

1. *Symb.* (I), 299-305 et (IV), 404-411. — *N. Unt.*, 466-468.



chacun d'eux se transforme en unité indépendante. C'est le morcellement de la vie religieuse. Le luthéranisme nie le libre arbitre et affirme la liberté ecclésiastique. Entre cette négation et cette affirmation il y a, si paradoxal soit-il en apparence, un lien étroit. Le croyant, gouverné spirituellement par Dieu seul, n'a plus besoin des autres hommes. Il réduit les prétentions légitimes de l'Église catholique à l'orgueil hiérarchique, à l'instinct de domination, à la volonté consciente de ne pas éduquer et d'opprimer les consciences individuelles pour mieux les maîtriser et les soumettre à l'Église. Mais, ici encore, le luthéranisme a dû réagir contre les tendances dissolvantes qui le menaçaient d'une ruine prochaine. Il a ainsi rétabli le sacerdoce officiel, réglé la prédication et créé de solides cadres ecclésiastiques[1]. — En principe, l'Église luthérienne ne pouvait être, au début de la Réforme, qu'une communauté « purement invisible ». Mais, avec l'institution d'un sacerdoce et de sacrements, elle devient « visible ». La Confession d'Augsbourg dira donc que l'Église est communion des saints où l'Évangile est bien enseigné et les sacrements dûment administrés. La notion du « vrai » culte et de la « vraie » doctrine prend ainsi une importance toujours croissante. Peu à peu l'Église visible devient l'expression directe de l'Église invisible. Violemment opposées l'une à l'autre au début, elles finissent par se confondre[2]. — Toutefois cette réaction indispensable contre une anarchie sans limites n'a point corrigé l'Église luthérienne de ses défauts essentiels. Möhler voit avec profondeur, en ses institutions, une première forme de l'universalisme d'abstraction[3]. La vie religieuse concrète se confinant ici, avec toute sa puissance et tout son enthousiasme, en l'individu, les éléments objectifs et généraux, communs à tous ces individus-prêtres, sont nécessairement abstraits. De là ce principe que l'Église visible procède de l'Église invisible et n'est que son expression extérieure. Le sacerdoce officiel n'est qu'une manifestation intensifiée du sacerdoce universel. La révélation se fait avant tout par le *testimonium spiritus sancti*, c'est-à-dire par l'inspiration individuelle. Le christianisme devient « polychristie ». Le Christ objectif, hypostatiquement supérieur aux croyants, Principe d'unité réelle et Époux de l'Église universelle, devient fatalement une entité abstraite. Le protestantisme orthodoxe l'installe, en son absolue souveraineté, au centre de l'âme individuelle. Mais, pour ceux qui ne font pas cette expérience fondamentale, il s'évanouit et se réduit à un mythe. Par là même la tradition vivante, continuation réelle du christianisme primitif, est abandonnée. Elle l'est intégralement du point de vue « formel » et en partie seulement du point de vue « matériel ». Car le luthéranisme, s'il rejette « la » tradition, retient des « traditions », en particulier les principes des premiers conciles œcuméniques. Et encore ne les retient-il qu'au nom d'une autorité toute subjective et momentanée qui ne sera pas ultérieurement assez puis-

1. *Symb.* (I), 305-312 et (IV), 411-418.
2. *Id.* (I), 312-315 et (IV), 418-421. Voir encore (I), 315-319 et (IV), 421-426; *N. Unt.*, 468-469,
3. *Symb.* (I), 318-319 et (IV), 425-426.

sante pour les préserver d'une critique destructive[1]. De là enfin le rejet définitif du Primat. C'est en l'Idée primatiale que s'affirme précisément l'étroite dépendance du catholique à l'égard de l'Église universelle et objective. C'est elle que le luthéranisme écarte comme la plus représentative du christianisme catholique[2]. Sa conception de l'Église n'est certes pas absolument fausse; elle est étroite et exclusive. L'hérésie isole, ici encore, de l'ensemble organique un aspect essentiel de la vie religieuse et l'élève à l'absolu, c'est-à-dire à l'absurde. Luther a compris que l'Église doit se composer uniquement de « saints », que là est sa fin suprême. Il a vu que, pour être saint ou inspiré, il ne suffit pas de faire extérieurement partie de l'Église, que l'Église tire sa vertu et sa puissance des saints qui la composent. Mais il n'a pas saisi le caractère nécessairement objectif et extérieur de l'Église universelle[3]. Il a séparé le principe même de la piété chrétienne, la maîtrise de l'Esprit saint en l'âme croyante, l'inspiration personnelle, de son fondement solide qui est la révélation externe ou Royaume de Dieu.

Le calvinisme a singulièrement profité des expériences faites par le luthéranisme. Calvin a vu les conséquences du sacerdoce universel. Les circonstances extérieures attirent aussi son attention sur la nécessité de l'organisation sociale. Il met donc en relief l'importance de l'Église. Il veut accorder la foi protestante individuelle et l'ordre universel. Il insiste sur la vertu des institutions destinées à engendrer et à faire mûrir la foi. Mais l'Église est avant tout, à ses yeux, l'Église des « élus ». Les désordres dont Genève était alors le théâtre l'obligent à établir une séparation nette entre cette communauté choisie et le milieu extérieur. Cette Église des élus est l'Église invisible. Toutefois Calvin l'extériorise avec énergie, lui donne une vigoureuse constitution et des cadres solides. Il a très présente à l'esprit l'idée de l'organisme ecclésiastique où la diversité des dons ne nuit pas à la forte unité de l'ensemble. Il insiste sur la vertu éducatrice de l'Église. Il exige des membres de l'Église nouvelle l'obéissance la plus entière et confère à ceux qui prêchent l'Évangile une grande autorité. L'Église vraie est là où la prédication est écoutée « avec obéissance ». L'ordination sacerdotale prend ici une signification plus forte que dans le luthéranisme. Calvin tend à lui accorder vertu sacramentelle. Cette contradiction atteindra son expression suprême dans l'anglicanisme, où une dogmatique toute protestante et une hiérarchie toute catholique voisinent étrangement en un seul système religieux. Toutefois le calvinisme, malgré son organisation extérieure si ferme, repose sur une base subjective, sur le principe de la maîtrise de l'Esprit en l'âme croyante. Sans se renier elle-même, l'Idée maîtresse de la Réforme trouve ici son revêtement social le plus vaste et le plus puissant[4].

Ici se reproduit le phénomène qui caractérisait la controverse sur le

1. *Symb.* (I), 320-323 et (IV), 428-431. Voir encore (I), 328-329 et (IV), 437-438.
2. *Id.* (I), 327-328 et (IV), 436-437.
3. *Id.* (I), 324-327 et (IV), 431-435.
4. *Id.* (I), 330-342 et (IV), 439-451.

sacrement. Möhler, après avoir montré que l'objectivité de l'Église catholique ne compromet pas les droits de la piété personnelle, reproche au protestantisme de sacrifier l'objectivité à la subjectivité, d'aboutir fatalement à l'atomisme religieux et de n'admettre l'Église que par une sorte de nécessité négative ou au prix d'une contradiction. Nitzsch lui rappelle le caractère positif de la mystique ecclésiastique protestante[1]. L'objectivité est ici réelle, mais d'ordre spirituel. L'Église invisible, communion des Saints, a son existence propre et se traduit en manifestations extérieures. Nitzsch reconnaît d'ailleurs que Möhler a saisi la différence qui sépare les confessions[2]. L'injustice de Möhler explique son défaut habituel. Il néglige de montrer quelle conception historique de l'Église catholique la Réforme a voulu combattre. Il ne voit pas que son rêve ecclésiastique a été, en ses grandes lignes, une continuation directe du rêve médiéval dont les conséquences ne sont apparues que plus tard[3]. Il omet également d'expliquer psychologiquement la différence entre les confessions protestantes. Cette lacune lui permet de présenter la conception calviniste comme une simple correction du luthéranisme. Or elle se fonde en la logique vivante du système. Les circonstances n'ont fait qu'accuser la divergence primitive. L'Église luthérienne est de nature éminemment cultuelle; elle veut donner à l'individu la certitude du salut par la Parole et le Sacrement. Le croyant luthérien est réceptif. L'Église réformée n'offre pas de la même manière le salut au croyant. Elle est, avant tout, société des élus où le culte est affirmation des liens qui unissent les membres de la communauté. Son intérêt capital est l'action en commun, non la pure doctrine. Möhler a cependant compris que, si l'Église luthérienne se rapproche de l'Église médiévale par la Cène, l'Église réformée s'en rapproche par sa forte organisation.

3. Un fait domine l'histoire de la Réforme : elle n'a pas développé complètement ses tendances essentielles. Elle s'est contractée, arrêtée en plein élan, créant des formes ecclésiastiques qui sont un compromis entre la secte et l'Église universelle. Mais tout phénomène historique important doit se manifester en sa plénitude. Toute idée forte, traditionnelle ou hérésiarque, trouve des adeptes pour la conduire à ses conséquences extrêmes. Les sectes réalisent ce que les Réformateurs voulurent éviter en organisant leurs Églises : le morcellement, l'anarchie des consciences par l'intensification de la vie et de la piété individuelles[4]. En admettant l'Écri-

1. Nitzsch, *op. cit.*, 228-232. N. montre en particulier qu'ici encore Möhler utilise avec complaisance les écrits des Réformateurs et néglige les symboles. Il dégage de ceux-ci, luthériens et réformés, la mystique protestante. Voir encore 232-234.

2. Il rappelle les définitions de Schleiermacher (*Glaubensl.*, I, 2e éd., 24) et de Twesten (*Vorl. üb. Dogm.*, 2e éd., 117) auxquelles Möhler, en dernière analyse, ne fait que revenir. Voir Nitzsch, *op. cit.*, 215.

3. Voir Tröltsch, *op. cit.*, 264-265 en particulier.

4. Möhler traite des Anabaptistes, des Mennonites, des Quakers, du piétisme allemand, du méthodisme, des Frères moraves, de Swedenborg, du socinianisme et de l'arminianisme. Nitzsch, *op. cit.*, 8, s'étonne de la présence de Swedenborg. Elle s'explique par le vaste point de vue auquel se place Möhler. Sur le socinianisme, voir ch. x. Voir aussi Nitzsch, *op. cit.*, 11-12.

ture comme norme de foi, les Réformateurs remplaçaient illogiquement l'inspiration par une autorité qui était en partie l'œuvre d'esprits humains et relative à un état de civilisation, à un stade plus ou moins avancé du développement chrétien. Les sectes montrent en général plus de hardiesse. Elles prétendent considérer l'Écriture comme source accessoire et contrôle secondaire, ou même se passer d'elle. Elles assurent le triomphe complet du subjectivisme[1].

Fait étrange et paradoxal! Elles se rapprochent du catholicisme par leur théorie de la justification. Elles tendent à y voir une transformation intégrale de la nature déchue par la grâce, une purification complète à l'égard du péché, une entière sanctification. Elles confèrent à l'action de l'Esprit saint une puissance telle que le péché originel ne peut lui opposer de limite infranchissable. De là leur discipline admirable et leur ascétisme imposant[2]. Mais, du moment où elles créent cette exaltation de la sainteté individuelle en dehors des cadres tracés par l'Église universelle, elles s'éloignent du catholicisme en même temps qu'elles se rapprochent de lui. Elles accusent toute donnée ecclésiastique objective et extérieure de rigidité mortelle, d'inévitable paralysie. Elles font la réforme de la Réforme et attaquent le luthéranisme et le calvinisme. Elles ramènent violemment les esprits au sanctuaire intime de l'âme et les arrachent aux grandes institutions d'Église pour les grouper en sectes innombrables et éphémères. Leur erreur fondamentale est le subjectivisme spiritualiste. Chacune d'elles insiste sur un aspect de la vie chrétienne et l'isole des autres en le développant à l'excès. La secte est l'hérésie par excellence[3].

Elles se constituent toutes par la lutte contre l'Église officielle, trop lente et trop faible religieusement à leur sens. La Réforme n'a pas cinq ans d'existence que les Anabaptistes, au nom du principe luthérien de la justification par la foi, rejettent le baptême des enfants et prétendent, sur ce point capital, corriger la Réforme elle-même. Les Mennonites éviteront cependant leur fanatisme et leurs excès. Ces sectes ne tarderont pas, après l'échec de leur tentative, à se dissoudre et à se morceler[4]. Les Quakers, eux aussi, se constituent par opposition consciente contre l'Église anglicane. Ils lui reprochent sa froideur, son culte vide et cérémoniel, son formalisme et sa prédication. Ils renoncent à toute participation à la vie ecclésiastique[5]. Vers la même époque, avec Spener, le piétisme allemand adopte à l'égard du luthéranisme une attitude analogue. Spener entend restaurer les vrais principes de la Réforme et même amender certaines erreurs commises par elle en sa réaction contre le catholicisme[6]. Zinzendorf renouvellera un jour cette critique[7]. Au XVIIIe siècle, le méthodisme

1. *Symb.* (I), 353-355 et (IV), 463-466.
2. *Id.* (I), 356-357 et (IV), 466-467.
3. *Id.* (I), 355-356 et (IV), 465-467. Voir encore 559 : « eben darin besteht das Sectenwesen, dass immer nur eine Seite eines grossen Ganzen hervorgekehrt wird. »
4. *Id.* (I), 357-359, 377-379, 383-386 et (IV), 467-469, 488-490, 494-497.
5. *Id.* (I), 388-390 et (IV), 500-501.
6. *Id.* (I), 427-428 et (IV), 549-550.
7. *Id.* (I), 434-435 et (IV), 556-557.

anglais entreprendra une lutte énergique contre le clergé anglican indifférent et opportuniste, faible et lâche devant les progrès de l'irréligion moderne [1]. C'est ainsi qu'au XVIe siècle les Anabaptistes, au XVIIe les Quakers et les piétistes allemands, au XVIIIe les méthodistes et les Frères moraves essayent de ramener la Réforme à ses origines premières. Swedenborg poursuit la même chimère [2]. Comme les Anabaptistes, il annonce un christianisme nouveau. L'histoire des sectes s'ouvre et se ferme sur une vision grandiose, mais irréelle, du royaume de Dieu. Leur conception de l'Église universelle n'est qu'un rêve individuel.

Möhler insiste naturellement sur l'attitude que prennent les sectes à l'égard de la justification. Sur ce point, en effet, elles amendent la Réforme par un retour à des vues catholiques. — Les Anabaptistes critiquent avec violence la théorie luthérienne de la justification, rattachent étroitement à la foi qui justifie la sanctification et les bonnes œuvres. Les Mennonites tentent aussi d'unir indissolublement la foi et l'amour, de donner à la justification le sens « positif » d'une transformation réelle et intégrale. Ils enseignent la possibilité de l'accomplissement de la loi [3]. — Le progrès accompli est plus évident encore chez les Quakers. Leur doctrine s'accorde parfaitement avec celle du catholicisme, sauf sur la question du rapport entre la grâce et la liberté. Ils accusent Luther d'avoir nié la nécessité des œuvres pour le salut. Ils opèrent une synthèse féconde entre la justification et l'entière sanctification [4]. — Également saines sont les idées de Spener sur la nouvelle naissance, que prit âprement à partie la faculté luthérienne de Wittenberg [5]. — Toutefois le méthodisme demeure fidèle à l'antinomisme primitif, au principe de la justification par la foi seule. Mais Wesley a su réagir contre cette tendance en insistant sur la valeur intrinsèque des œuvres [6]. — Swedenborg enfin, plus pratique qu'il ne semble au premier abord, étudie profondément les Réformateurs et leur doctrine. Des anges et des visions lui enseignent que seule la foi unie à l'amour agissant justifie [7].

Mais cette grande concession faite au catholicisme vient précisément de ce qui éloigne les sectes du catholicisme, de leur subjectivisme spiritualiste. Cette sanctification, à laquelle les sectes diverses accordent un si grand prix, est l'œuvre de l'Esprit seul actif. Pour le catholicisme, elle est, au contraire, le résultat d'une collaboration féconde entre la grâce et l'effort humain. — Les Anabaptistes parlent des « révélations » particulières qu'ils ont eues. Un fanatisme sans nom naît ici de cette illusion que l'Esprit divin inspire à l'homme tous ses actes et toutes ses idées. Les espérances chiliastiques des Anabaptistes expriment adéquatement leur

1. *Symb.* (I), 437... et (IV), 560-563. Mohler a développé, dans les éd. qui ont suivi la 1re, le paragraphe sur les Methodistes.
2. *Id.* (I), 442-444 et (IV), 574-576.
3. *Id.* (I), 336-368 et (IV), 477-478. Voir (I), 369-372 et (IV), 480-482 sur l'antinomisme de certains Anabaptistes. Voir encore, sur les Mennonites, (I), 381-382 et (IV), 492-493.
4. *Id.* (I), 398-403 et (IV), 510-514.
5. *Id.* (I), 428-429 et surtout note 1, 429-430 ; (IV), 550-551 et note 1, 551-552.
6. *Id.* (I), 438-440 et surtout (IV), 569-572.
7. *Id.* (I), 443-447 et (IV), 576-580. Voir encore (I), 459-460 et (IV), 592.

subjectivisme enthousiaste. Ils rêvent d'un royaume chrétien, sans lois ni gouvernement, avec égalité, communauté des biens, amour fraternel parfait. Une nostalgie ardente, principe de leur vie sectaire et cause de la séduction qu'ils exercent autour d'eux, exige ici, en un domaine restreint, la réalisation subite du rêve le plus universel, du rêve que seul le catholicisme peut proposer comme fin suprême à son action dans le monde. L'Anabaptiste est un démagogue furieux et puéril dont la passion mystique pourra se mettre au service des pires instincts. De là les déceptions et la dissolution rapide d'une secte que ne pouvait tolérer le milieu ambiant [1]. — Le spiritualisme le plus raffiné et le plus individualiste caractérise les Quakers. Le rêve des Anabaptistes est de nature révolutionnaire et prend la forme de représentations extérieures déterminées. Celui des Quakers est tout intérieur et se manifeste par une piété réconfortante qui séduit l'imagination de Möhler. Les Quakers attendent toute révélation de cette lumière qui éclaire leur conscience religieuse et y naît spontanément. Toutefois ils la projettent sur l'histoire universelle, où elle devient le Logos, la Puissance divine qui vient en aide à la faiblesse humaine. Tout chrétien est visité par elle, a son « diem visitationis ». Elle n'utilise ni paroles, ni signes. Elle est principe vivant de morale et de religion. Les Quakers savent, tant leur mysticisme est large, s'expliquer la grandeur du paganisme. Mais ils tendent, d'autre part, à confondre le christianisme et les religions antérieures. Ils négligent aussi l'aspect réel et historique de la personnalité de Christ. La lumière intérieure est indépendante de Jésus; les Quakers se contentent d'ajouter qu'après Christ la lumière intérieure a été plus abondamment dispensée aux hommes. En fait, leur spiritualisme rend inutile et inintelligible la notion de révélation externe. Il tire toutes les conséquences de l'idée maîtresse de la Réforme, de la séparation qu'elle établit et consacre entre la conscience religieuse individuelle et les facteurs objectifs de son développement. Möhler retrouve, dans le piétisme des Quakers, les traits essentiels et aimés de l'expérience mystique catholique. Mais il constate, en même temps, que la secte se porte à l'opposé du dualisme catholique, de ce dualisme qui, admettant en l'homme l'Image divine permanente, conçoit la collaboration constante entre ce germe indélébile et la révélation extérieure. Le quakerisme, développant la thèse luthérienne, assimile l'action de l'Esprit à une création intégrale et, du même coup, anéantit la nécessité d'une révélation objective. Le sacrifice de Christ perd toute signification. Le quakerisme tombe facilement dans l'allégorie ou le symbolisme et rejoint parfois le gnosticisme et le docétisme. De là enfin ce culte singulier, où le croyant attend l'inspiration subite et ne parle que s'il croit avoir reçu l'Esprit. L'attente silencieuse des Quakers est la réalisation directe de leur hérésie [2].

1. *Symb.* (I), 358-362, 377-378, 383-386 et (IV), 468-473, 488-489 et 494-497.

2. *Id.* (I), 386-397 et 408-422; (IV), 497-508 et 525-544. — Voir encore, sur le spiritualisme des Quakers, Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 740-741. St. avait publié un travail sur les Quakers « Die Quaker und ihr Verhältnis zur Kirche », *Katholik*, XXXIV, 1829, 1-46, 129-170, 257-275. Dans la *Ph. d. Chr.*, St. insiste sur le lien entre la doctrine quaker et le panthéisme. Voir Lauchert, *op. cit.*, 80-85.

— Le même spiritualisme reparaît, en Allemagne, dans les conventicules piétistes. Le principe essentiel est ici que tout croyant doit connaître avec précision l'instant de sa conversion, le moment où l'Esprit s'est installé en maître au centre de son âme. Ce spiritualisme se matérialise dans la secte de Zinzendorf où le sacrifice sanglant de Christ devient l'objet d'un culte sentimental qui isole ainsi un des aspects constitutifs du christianisme et le développe à l'excès [1]. — Le méthodisme insiste sur le caractère subit et complet de la conversion et s'expose, en son œuvre de relèvement populaire, aux ridicules les plus grossiers [2]. — Espérances chiliastiques des Anabaptistes, lumière interne des Quakers, conversion radicale des piétistes et des méthodistes, telles sont les multiples manifestations de ce subjectivisme créé par la Réforme et devenu, grâce à elle, un facteur important de la religiosité moderne.

Ce subjectivisme entraîne comme conséquences directes : 1° l'abandon de l'Écriture ou la liberté absolue de l'interprétation individuelle; 2° l'impuissance dogmatique et théologique; 3° l'impuissance ecclésiastique.

En ce qui concerne l'Écriture, les sectes développent le principe de la Réforme. Les Anabaptistes bannissent l'Écriture de leur Église idéale. Les vrais enfants de Dieu, directement inspirés par Lui, n'en ont que faire. Tout membre de la secte sera prophète et prédicateur. La secte soustrait au christianisme sa base historique extérieure et le livre aux hasards du rêve intérieur. Elle reproche au luthéranisme ce que celui-ci reprochait naguère au catholicisme : d'avoir enchaîné l'Esprit vivant à la lettre morte [3]. — Chez les Quakers, l'opposition entre l'Esprit et l'Ecriture est plus accusée encore. C'est l'Esprit, non l'Écriture, qui est norme de foi. L'Esprit est, pour le Quaker, ce que la tradition vivante et ininterrompue est pour le catholique. La secte insiste sur les obscurités de l'Écriture, sur l'ignorance des fidèles, sur le désaccord permanent des exégètes. L'Écriture ne peut être contrôle des révélations internes [4]. — Le piétisme allemand et le méthodisme n'abandonnent pas avec une telle désinvolture la base biblique du christianisme; la lecture des Écritures est, à leur sens, le premier devoir du chrétien. — Swedenborg enfin adopte une solution analogue à celle des Quakers. Il ne tient pas compte des Épîtres pauliniennes, n'admet que les Évangiles et l'Apocalypse et supprime, dans le canon, tout ce qui ne concorde pas avec sa doctrine personnelle. Son interprétation sera de nature éminemment allégorique [5].

De là une impuissance dogmatique évidente et commune à toutes les sectes. Elle se traduit par la confusion, les contradictions et le mépris de la théologie. La doctrine des Anabaptistes offre le spectacle d'une anarchie complète. Les uns nient la divinité du Christ, d'autres enseignent le

1. *Symb.* (I), 431-436 et (IV), 553-559.
2. *Id.* (IV), 565-569.
3. *Id.* (I), 354-355, 359, 372-375 et (IV), 464-465, 469 et 483-486.
4. *Id.* (I), 395-398 et 410-411; (IV), 507-510 et 528.
5. *Id.* (I), 467-472 et (IV), 600-604.

retour éternel, d'autres enfin soutiennent un antinomisme qui fait contraste avec leur conception de la justification. La secte n'a pas de centre organique et de personnalité accusée. Son enthousiasme puissant ne parvient pas à se traduire en formules claires et définitives[1]. Sans doute, les Mennonites perfectionnent l'ensemble doctrinal et lui donnent plus de cohérence; mais ils sont travaillés par des dissensions intestines. Ils publient des symboles officiels; mais ils demeurent sceptiques sur leur valeur. Ils s'éloignent toujours plus de la précision dogmatique et reviennent ainsi aux tendances primitives de la secte qui, à ses débuts, tolérait en son sein les opinions les plus diverses[2]. — La doctrine des Quakers est plus cohérente. Ses éléments se groupent organiquement autour du principe de la lumière intérieure. Toutefois leur dogmatique n'est pas exempte de contradictions. Elle n'échappe pas aux difficultés qu'elle veut fuir. Elle veut simultanément éviter la prédestination calviniste et le pélagianisme. Mais elle exagère la gravité du mal originel et la souveraineté de la grâce, ou lumière interne, à tel point que la négation luthérienne du libre arbitre, sinon la prédestination calviniste, s'impose à elle. Le quakerisme ne peut guère se soustraire à l'emprise de la prédestination. En vertu même de ses principes essentiels, la secte aboutit au mépris de toute théologie précise. Elle bannit tout effort humain de la connaissance religieuse. Elle a une instinctive aversion à l'égard des systèmes déterminés et des terminologies techniques. Elle discutera cependant certains points controversés; mais la discussion, en raison de cette indifférence dogmatique, s'épuise en vaines fantaisies sentimentales[3]. — Spener n'est pas moins injuste à l'égard de la philosophie et de la théologie[4]. Zinzendorf veut unir en une même communauté tous ceux qui croient en la rédemption par le sang de Christ. Toutes les différences dogmatiques lui paraissent négligeables au regard de ce fondement suprême du christianisme. La théologie morave tournera ainsi dans le même cercle et ne saura pas s'universaliser[5]. — Même tendance pratique chez les Méthodistes. — Mais la dogmatique la plus fantaisiste qu'ait engendrée le principe de la Réforme, en ses conséquences les plus lointaines, est celle de Swedenborg. Elle a, tout d'abord, une tendance éminemment « pratique ». Elle veut édifier une conception nouvelle de la justification. S'imaginant alors que le dogme de la Trinité et celui du péché originel sont source des erreurs protestantes, elle les rejette en bloc. La Trinité protestante, selon Swedenborg, conçoit le Fils de Dieu comme Médiateur entre le Père et les hommes; de là, pour le Père, l'obligation de pardonner au nom de la seule foi en Christ, sans égard à la dignité morale et à l'accomplissement intégral de la loi. Swedenborg remplace cette Trinité par la sienne. Les

1. *Symb.* (I), 359-372 et en part. 368-372; (IV), 469-482 et en part. 479-482.
2. *Id.* (I), 383-386 et (IV), 494-497.
3. *Id.* (I), 387-388, 412-414, 420 et (IV), 498-499, 529-533 (voir la note 1, 532-533, ajoutée par Möhler), 539-540 (voir la note 1, 540-541, ajoutée par Möhler).
4. *Id.* (I), 431 et (IV), 553.
5. *Id.* (I), 434-436 et (IV), 556-559.

trois Personnes sont les manifestations d'un seul et même Principe divin qui crée par le Père, sauve par le Fils et sanctifie par l'Esprit. Swedenborg utilise la Bible sans aucun souci des règles herméneutiques. Il ignore l'histoire de l'Église et des dogmes. Il ne voit pas qu'il renouvelle simplement le sabellianisme. Il confond hardiment sa théorie avec le dogme consacré à Nicée. Il admet l'universalité du péché originel, mais nie que la chute d'Adam en soit l'origine. Il cherche à sauvegarder le libre arbitre, la responsabilité, mais n'y parvient qu'au prix de graves contradictions. Il ne peut concilier le libre arbitre et la solidarité dans le mal. Un de ses disciples, Knös, expliquera le mal originel par l'organisation primitive de l'homme. Nous voici aux portes de la philosophie religieuse moderne. Conséquent avec lui-même, Swedenborg nie encore la mort expiatrice de Christ et construit une théorie bizarre de l'incarnation du Logos [1].

A l'impuissance dogmatique s'ajoute enfin l'impuissance ecclésiastique. Les Anabaptistes, hantés par leur rêve d'Église idéale, la veulent composée uniquement de saints. De là l'importance insigne qu'ils accordent au baptême. Ils en renouvellent en partie la notion catholique. Mais les sacrements ne sont pour eux que des symboles. Ils nient la nécessité du sacerdoce. Tout les membres de la secte peuvent prêcher. Elle proteste contre l'organisation naissante de l'Eglise luthérienne. Elle ne veut ni temples, ni cantiques, ni liturgie. Elle cherche uniquement à réaliser la communauté des biens [2]. La théorie des Mennonites révèle un esprit ecclésiastique supérieur. Ils admettent un magistère institué par Christ, le choix par imposition des mains et accompli par les plus anciens. Ils imposent à leurs prédicateurs une certaine fidélité à l'égard de la Bible. Les sacrements n'ont pour eux qu'une valeur symbolique, mais sont administrés par les élus seulement [3]. — Les Quakers, au contraire, abolissent tous les éléments constitutifs d'une organisation ecclésiastique extérieure. Ils transforment les sacrements en actes purement internes et spirituels. Ils rejettent tout magistère. Leur culte répond exactement à leur idée de l'inspiration individuelle. Seule est admise la prédication d'un membre quelconque de la secte sous l'action directe de l'Esprit. Toute formule liturgique est bannie; la prière doit être spontanée. Le culte est fait de silence, d'attente et d'agitation inspirée [4]. — Spener prêche le séparatisme et veut fonder la petite Église dans la grande. De là les conventicules ou « collegia pietatis ». On n'abandonne pas l'Église officielle; mais l'on ne fréquente que ses frères piétistes [5]. Zinzendorf veut constituer une communauté religieuse entièrement indépendante de l'Église luthérienne. Mais, au sein de cette communauté, il ne règne aucune liberté individuelle. De même qu'il matérialise le principe du spiritualisme sectaire, Zinzendorf

1. *Symb.* (I), 443, 447-462 et (IV), 575-576 et 579-594.
2. *Id.* (I), 362-366, 372-377 et (IV), 473-476, 483-488.
3. *Id.* (I), 382-383 et (IV), 493-494.
4. *Id.* (I), 401-408 et (IV), 515-525. Voir encore (I), 420-421 et (IV), 541. Voir l'article de Staudenmaier sur les Quakers cité plus haut.
5. *Symb.* (I), 431-432 et (IV), 552-553.

transforme en discipline rigoureuse la séparatisme qui donne naissance à sa secte[1].

V. Dans le protestantisme orthodoxe et dans les sectes, Möhler et Staudenmaier cherchent les germes du panthéisme moderne. A ce vaste mouvement religieux qui prépare, à leur sens, la divinisation de la nature humaine et le triomphe du subjectivisme mystique, s'oppose un autre groupe de tendances qui, ne retenant du christianisme que son aspect humain, entraînent la pensée et la religiosité modernes vers le rationalisme et le moralisme, vers le subjectivisme scientifique et pratique. Telle est la thèse fondamentale de la « Symbolique ». Elle s'achève donc par une étude du socinianisme. Möhler marque le lien entre le socinianisme et la Renaissance[2]. De ce point de vue, la « Symbolique » est le vaste développement de son article sur l'état de l'Eglise à la veille de la Réforme. Celle-ci engendre un mysticisme nouveau, la Renaissance un intellectualisme nouveau. L'expérience religieuse et la spéculation, maintenues en équilibre par l'Église médiévale, se séparent. Le schème de la reconstruction se dessine déjà, en 1812, dans le premier opuscule de Drey. L'œuvre critique de Möhler, de Staudenmaier et de Kuhn n'est que l'exécution d'un programme déjà ancien. La « Symbolique » se rattache ainsi à des ouvrages qui l'expliquent et la complètent.

1. Bien que le socinianisme et le vieux protestantisme soient des extrêmes opposés, ils n'en ont pas moins des éléments et des tendances communes. Ils entendent tous deux restaurer le christianisme primitif et considèrent les Écritures comme norme unique. Ils donnent à la religion chrétienne un caractère éminemment « pratique », moral chez les Sociniens et religieux chez les Réformateurs. Tous deux enfin n'ont réalisé que plus tard toutes leurs virtualités[3].

L'homme, selon les Sociniens, a de par lui-même la connaissance religieuse, la science du bien et du mal. Toutefois l'Idée de Dieu lui est donnée par révélation externe. L'Idée morale est donc, en sa nature, l'élément primitif. L'Idée spécifiquement religieuse n'a qu'une valeur secondaire. Luther anéantit la moralité devant la religion; les Sociniens anéantissent la religion devant la moralité. Au point de vue intellectuel, même transformation. La raison ou entendement est le critère choisi. Les Sociniens rejettent en l'Écriture tout ce qui contredit la raison. C'est le premier germe de la théorie de l'accommodation. On admet déjà que des erreurs ont pu se glisser en l'Écriture. Le socinianisme insiste également sur le libre arbitre et la responsabilité. Tandis que le protestantisme orthodoxe ruine l'Idée d'Humanité, le socinianisme mutile l'Idée de Dieu. Il nie naturellement la divinité de Christ, tout en conservant quelques données supranaturalistes. Christ est un homme qui a reçu l'Esprit, une sorte de Dieu en second. De là encore la négation du péché originel. Christ a donné aux hommes une loi nouvelle, une législation parfaite. La

1. *Symb.* (I), 436-437 et (IV), 559-560. Voir encore (I), 434-435 et (IV), 556-557.
2. *Id.* (I), 482 et (IV), 614-615. Voir 615 sur la genèse historique du socinianisme.
3. *Id.* (I), 484-485 et (IV), 616-617.

mort expiatoire de Christ, la notion de satisfaction, l'imputation des mérites de Christ n'entrent pas en cette dogmatique. La justification s'y réduit à la conquête de la moralité et à l'accomplissement de la loi. L'homme pratique la vertu par son propre effort. C'est un pélagianisme nouveau. Entre le vieux protestantisme et ce pélagianisme se place le catholicisme, dont la tradition éminemment conciliatrice unit les contraires opposés[1].

2. L'arminianisme n'intéresse Möhler que comme ferment de socinianisme. La secte s'est tout d'abord constituée en fonction du calvinisme et de sa théorie de la prédestination. Elle lui reproche de faire de Dieu l'auteur du mal et surtout de rendre illusoire et inutile la mort expiatoire de Christ. Elle remplace la prédestination absolue par une théorie de la Providence du Dieu saint et juste et cherche un juste milieu entre la contingence épicurienne et le Fatum stoïcien. Elle confère à l'homme la liberté ; cette liberté ne peut se perdre. La chute d'Adam fut le fait de sa liberté. Le péché originel ne prive pas absolument le pécheur de tout germe religieux. Mais les péchés réels augmentent la dette et créent en nous une habitude mauvaise, un mécanisme qui tue peu à peu les germes de bien. La rédemption a une valeur universelle. La grâce est offerte à tous, n'est pas irrésistible et collabore cependant avec toute œuvre bonne accomplie par l'homme. Les Arminiens reviennent aux principes sains du dogme tridentin. Ils s'élèvent par conséquent contre le principe de la justification par la foi et rendent aux œuvres leur importance intrinsèque. Les adversaires des Arminiens leur reprochaient de retomber dans le catholicisme ou dans le socinianisme. Les Arminiens insistaient, en revanche, sur les divergences qui les séparaient de ces deux systèmes ; ils ne pouvaient guère, en effet, être confondus avec les sociniens. Toutefois le socinianisme, grâce à certains éléments favorables de la doctrine, s'introduisit peu à peu dans la secte en décadence. La divinité de Christ et la Trinité y subissent alors de graves attaques et la secte justifie ainsi le soupçon jeté par ses adversaires sur ses tendances véritables. Elle a préparé les conquêtes du rationalisme protestant[2].

Telle est, présentée sous forme systématique, la seconde partie de la « Symbolique ». Möhler y tente une critique complète de ce mysticisme séparatiste qui, de son temps, exerçait une si profonde influence sur le catholicisme de la Bavière et du Wurtemberg. Protestation contre l'Église officielle, importance particulière attachée à la sanctification, subjectivisme spiritualiste, libre interprétation de l'Écriture, impuissance théologique et ecclésiastique, tels sont bien les caractères essentiels de toute secte religieuse. Möhler étudie chaque secte en particulier, mettant ainsi en évidence la diversité vivante de ces formations spontanées. Mais la systématisation n'en est pas moins aisée et l'unité de l'exposé reste vigoureuse.

Möhler considère la secte comme l'hérésie par excellence. Il confond

1. *Symb.* (I), 486-506 et (IV), 617-637. — Voir H. Schmidt, *op. cit.*, 404.
2. *Symb.* (I), 506-518 et (IV), 637-649.

ainsi deux phénomènes historiques de nature fort différente et cette confusion s'explique par sa conception générale de l'hérésie. Celle-ci est pour lui, avant tout, séparatisme. L'hérésie isole de la vie religieuse totale et organique un de ses aspects particuliers. De ce point de vue, la secte protestante apparaît comme plus hérétique encore que les Églises de la Réforme. Mais ici se pose un grave problème, qui met en cause toute l'interprétation möhlérienne de l'hérésie et du protestantisme. Quelle est au juste la différence entre l'hérésie et la secte? Y a-t-il identité entre ces deux formes de la vie religieuse? Nous voici de nouveau ramenés à la question des rapports entre le vieux protestantisme, y compris les sectes, et le protestantisme moderne. Si l'on part, en effet, de la relation fondamentale entre l'Église chrétienne, ou Royaume de Dieu, et le monde, entre la Révélation divine et l'Humanité, il est facile de voir que le problème de la rédemption peut être conçu de trois manières. Ou bien l'on met le christianisme en contradiction radicale avec le monde et l'on est conduit à voir en ce dernier une réalité qu'il faut supprimer, à donner au salut individuel et à la piété personnelle tout leur prix, à fonder le salut sur la souveraineté de la grâce et à identifier l'Église avec la communion des saints. C'est la solution du vieux protestantisme et de ses sectes. — Ou bien l'on verse dans l'extrême opposé, pour aboutir à une solution moniste qui conçoit le monde comme Royaume de Dieu virtuel en voie de réalisation progressive, le christianisme comme l'achèvement de la civilisation en travail et son élévation à une plus haute puissance. C'est la pensée commune au rationalisme de l' « Aufklärung » et au panthéisme romantique tels qu'ils sont issus, par opposition, du protestantisme; c'est la solution « hérétique », la précédente étant la solution « sectaire ». L'attitude conciliatrice est celle du catholicisme tel que le définit Möhler, de ce catholicisme qui équilibre le dualisme et le monisme, qui unit sans confondre et distingue sans séparer.

La critique wurtembergeoise s'éclaire alors d'un jour singulier. Möhler confond hérésie et secte en sa notion de « séparatisme ». Mais, au fond, il les distingue parfaitement. Il néglige simplement de faire la différence terminologique. Si l'on appelle « hérésie » la tendance à supprimer le dualisme entre le christianisme et la civilisation et « secte » la tendance contraire[1], il est clair que Möhler attaque avant tout, en la Réforme, cette exagération du christianisme qui accuse la corruption originelle, admet l'entière souveraineté de la grâce et fait de l'Église une communauté d'individus « saints », exagération qui produira un jour la confusion moderne entre christianisme et civilisation et aboutira à l'hégélianisme. Telle est bien la pensée dernière de la « Symbolique », pensée profonde et qui se rattache étroitement à l'œuvre critique entreprise par l'école wurtembergeoise. Poussée trop loin par Möhler et pour ainsi dire « antidatée », cette opposition, vraie en elle-même, l'empêche de voir en quoi le vieux protestantisme continue et reprend, pour son propre compte, le

1. Voir H. Schmitt, *op. cit.*, 460-462.

rêve médiéval d'une civilisation intégralement soumise au christianisme, aboutissant à un mysticisme religieux qui est encore loin d'être un individualisme absolu. La plupart des exagérations plus haut critiquées se ramènent, en dernière analyse, à ce défaut primordial que les « Nouvelles Recherches » rachètent d'ailleurs en partie. Mais, appliquée aux sectes, la thèse möhlérienne reprend toute sa force et seul l'oubli d'une distinction précise entre hérésie et secte l'empêche d'apparaître en toute sa clarté. Est-il, en effet, possible de considérer comme sectes protestantes le socinianisme et la doctrine de Swedenborg? Le premier n'est pas protestant; le second n'est pas une secte. Mais, une fois la distinction établie, tout s'éclaire. Möhler oppose au spiritualisme individualiste des sectes qui tend à constituer, en opposition contre le monde et l'Église officielle, des communautés de saints, cet affaiblissement de l'Idée chrétienne que préparent le rationalisme socinien et le libre mysticisme de Swedenborg. Ce que Möhler remarque avant tout, dans les sectes proprement dites, c'est leur doctrine de la justification, leur désir d'intégrale sanctification qui, dans le cadre d'un libre subjectivisme, aboutit au séparatisme le plus absolu. Ce qu'il étudie, dans le socinianisme et chez Swedenborg, c'est, d'une part, le moralisme et, de l'autre, le mysticisme panthéiste qui tendent à universaliser le christianisme dans le sens d'une véritable laïcisation.

*
* *

C'est là, en son dessin général, la critique möhlérienne du vieux protestantisme. Elle essaye évidemment d'en dépasser le cadre, d'élargir les données du problème. Elle est, en son ensemble, singulièrement profonde et juste. Elle complète admirablement la critique du protestantisme rationaliste ébauchée par les romantiques. Elle souffre toutefois de défauts graves qui en compromettent la portée. Elle ne fait pas une distinction assez nette entre les éléments médiévaux du vieux protestantisme et ses tendances subversives. Möhler tend à accuser celles-ci aux dépens des premiers. Il construit son ouvrage sur un plan philosophique qui ne met pas en lumière la genèse historique des confessions et leur psychologie. Il est clair qu'il vise avant tout le luthéranisme. Il avait pour cela de bonnes raisons. Or ce qui caractérise le luthéranisme, c'est moins la recherche de la certitude du salut qu'un mode particulier de cette recherche. L'intérêt de la conception luthérienne est sa tendance exclusivement religieuse, la supériorité qu'elle confère à la religion sur la moralité et l'organisation de la vie sociale. C'est là ce qui la sépare profondément du protestantisme réformé. Elle contient le germe d'un idéalisme abstrait qui néglige les œuvres et les réalités d'ordre ecclésiastique. Möhler, malgré les exagérations provoquées par la polémique et les bizarreries de son plan abstrait, a compris admirablement le luthéranisme. De ce point de vue, la « Symbolique » apparaît en son cadre véritable et en sa réelle signification. Elle contribue pour sa part, avec d'autres manifestations de la vie intellectuelle contemporaine, à réagir contre le quiétisme de la

religiosité luthérienne, à introduire en la piété germanique des éléments nouveaux, à l'enrichir d'une morale de l'énergie individuelle et sociale susceptible de la préparer aux luttes de l'avenir, de lui donner une orientation conforme au développement de l'Allemagne moderne. Si Möhler commence son attaque par les conséquences extrêmes de la doctrine luthérienne, s'il rend absurdes ses parties constitutives, il en atteint le fond dans les pages célèbres qu'il consacre au rapport entre moralité et religion. A partir de là, l'exposé devient plus net et plus simple. La réaction spontanée du luthéranisme contre le principe même de la religiosité nouvelle et sa recherche d'une base objective dans le sacrement et l'Écriture apparaissent, malgré certaines erreurs, sous leur jour véritable. Et l'on comprend pourquoi l'opposition entre moralité et religion n'atteint pas le protestantisme réformé, pourquoi Möhler abandonne la seconde confession protestante au moment même où il touche le luthéranisme en plein centre. Il n'étreint et ne veut étreindre, dans les pages les plus importantes de la « Symbolique », qu'une partie du protestantisme, le protestantisme allemand.

La controverse avec Baur l'a obligé à faire la critique de la dogmatique protestante moderne et à poser en même temps le problème des éléments médiévaux du vieux protestantisme. Il s'agit de voir comment il attaque, avec Staudenmaier, l'hérésie de Schleiermacher et de Hegel. Il apparaîtra ici nettement que l'individualisme des « sectes », poussé à ses limites extrêmes, devait aboutir à la religiosité romantique, à ce mysticisme absolument libre dont la tendance essentielle est de vouloir mettre en harmonie, au prix des vieilles affirmations, le christianisme et la civilisation.

CHAPITRE XII

LE PROTESTANTISME MODERNE

En 1833, dans la *Revue de Tubingue*, paraît un article de Staudenmaier sur la Dogmatique de Schleiermacher dont la seconde édition avait été publiée en 1831[1]. Un an après, Möhler, en ses « Nouvelles Recherches », répondant aux critiques de Baur et attaquant sa conception du christianisme qui s'inspirait visiblement de Schleiermacher et de Hegel, essaye de mettre en évidence la divergence radicale qui sépare le vieux protestantisme du protestantisme moderne.

Il semble, au premier abord, qu'il y ait contradiction entre l'argumentation de la « Symbolique » et celle des « Nouvelles Recherches ». On a vu que Möhler, en sa « Symbolique », ne se contente pas d'indiquer le lien qui rattache le vieux protestantisme aux hérésies anciennes, mais cherche encore à montrer comment la doctrine des Réformateurs prépare et annonce la dogmatique moderne. Schleiermacher n'est-il pas pour lui le disciple le plus authentique des Réformateurs[2]? Dans les « Nouvelles Recherches », au contraire, il insiste avec énergie sur la différence irréductible qui sépare l'interprétation de Baur et la pensée véritable des symboles. Mais la contradiction n'est qu'apparente. La doctrine des Réformateurs présente, en effet, un double aspect. Elle est d'une part tournée vers le moyen âge; elle se trouve, de l'autre, à l'entrée du monde moderne. La « Symbolique » indique les conséquences possibles des principes nouveaux et montre la dissolution de l'édifice catholique favorisée par la Réforme. Les « Nouvelles Recherches » appuient sur l'aspect médiéval du vieux protestantisme. C'est toujours la même thèse : le vieux-protestantisme et le protestantisme moderne sont des extrêmes opposés. Il y a oscillation tragique du dualisme, qui sépare de Dieu la créature corrompue, au panthéisme, qui divinise la nature humaine, ou au rationalisme, qui l'exalte. Le protestantisme a eu, selon Möhler, deux crises principales. La Réforme, pour se constituer en Église, a dû restreindre le principe de libre interprétation scripturaire. La doctrine des Réformateurs se maintient ainsi, pendant deux siècles, grâce à cette contradiction interne.

1. *T. Q.*, 1833, 296-329, 496-524, 639-700. Voir surtout le 2e article, 639... Le 1er volume de la 2e ed. de la *Glaubenslehre* a paru en 1830, le 2e en 1831.
2. *Symb.* (IV), 252; le passage ne se trouve pas dans la 1re edition.

Mais, après 1750, le subjectivisme l'emporte et détruit sans peine les cadres objectifs provisoires créés par le vieux protestantisme. Toutes les conséquences de la Réforme se manifestent alors. L'Esprit de Dieu, disaient les Réformateurs, est l'unique principe religieux en l'homme. Une fois leur doctrine battue en brèche, l'esprit humain remplacera l'Esprit de Dieu et l'homme se transformera en un dieu qui se crée sa propre loi[1]. Cette contradiction fondamentale est inhérente au protestantisme comme à toute hérésie. La contradiction, qui est dans les faits, reparaît nécessairement dans les doctrines. C'est en son nom qu'après s'être arrogé le droit de moderniser le dogme catholique, Möhler refuse à Baur la liberté d'interpréter le dogme vieux protestant. La tradition catholique peut maintenir son essence intacte tout en se métamorphosant[2]. Le protestantisme n'a pas de tradition objective et constante. Son principe, de nature négative, conduit aux affirmations les plus opposées.

I. Quelle avait été, avant la polémique avec Möhler, l'évolution intellectuelle de Baur? Il importe de connaître la doctrine de l'adversaire et les thèses dont il s'inspire pour défendre le dogme protestant.

1. L'intérêt essentiel du système réside en ceci que Baur a subi successivement l'influence de Schleiermacher et celle de Hegel. C'est précisément au cours de la controverse avec Möhler que ces deux influences commencent à se mêler en son œuvre. Les théologiens catholiques eux-mêmes essayent d'unir organiquement le sentimentalisme de Schleiermacher et l'intellectualisme hégélien et de les utiliser ainsi au profit de leur reconstruction[3]. Möhler trouve devant lui, en terrain protestant, une tentative analogue. La critiquer, c'est montrer quels éléments, en ces deux systèmes, ne peuvent s'accorder avec le protestantisme orthodoxe et le catholicisme.

C'est en 1826, un an après le livre de Möhler sur l' « Unité de l'Église », que Baur avait été nommé professeur à Tubingue. A peu près du même âge, les deux théologiens avaient ainsi commencé leur enseignement à la faculté presque en même temps. Dès 1821, Baur avait lu la « Dogmatique » de Schleiermacher et les thèses maîtresses du livre avaient servi de lignes directrices à ses études. Elles l'avaient éloigné, à tout jamais, du supranaturalisme vieux modèle alors en vogue à Tubingue[4]. Il s'en était si profondément pénétré que, plus tard, l'influence hégélienne et la critique

1. *Symb.* (I), 353-354 et (IV), 463-464; *N. Unt.*, 493-495. — Voir encore *Symb.* (IV), 11; nous sommes, dit Möhler, à une époque « in der den Protestanten nach vielen Richtungen hin gerade das andere Extrem der ursprünglichen Reformation gefällt. » — Voir *N. Unt.*, 4, sur l'oscillation du protestantisme entre une foi sans philosophie et une philosophie sans foi. — Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, II. 380-382. — Voir encore Tröltsch, *op. cit.*, 253-254 et 266. Le protestantisme a un double caractère. Il est : 1° religiosité nouvelle et spécifique; 2° facteur de la civilisation moderne. Plus tard, l'élément purement religieux se sépare de la civilisation moderne. Tröltsch admet que le rôle historique du protestantisme est, par là, contradictoire et difficile à juger.

2. Voir en part. *G. S.*, II, 25.

3. Voir notre livre I.

4. Voir le premier travail de Baur (Recension von Kaiser's Biblischer Theologie, *Bengel's Archiv.*, Bd. II., 1818, 656-717) pour sa première attitude scientifique. C'est une sorte de supranaturalisme philosophique.

historique les laisseront intactes en son esprit. C'est sous les auspices de la théologie du maître qu'il avait écrit son premier ouvrage [1]. Il empruntait à Schleiermacher non seulement sa définition générale de la religion, mais surtout l'idée de la continuité du christianisme avec le développement religieux antérieur. Cette thèse capitale, Möhler devait la reprendre au profit du dogme catholique en essayant de montrer que le vieux protestantisme ne peut expliquer la transition, établie par la science moderne des religions, entre le christianisme et le paganisme [2]. Mais si Baur s'inspire visiblement de Schleiermacher, il n'en conserve pas moins à son égard une certaine indépendance [3]. Dès 1830, il s'initie aux mystères de l'hégélianisme. Le sentimentalisme de Schleiermacher ne le contente pas. Il cherche un point de vue plus objectif, vraiment spéculatif et historique à la fois. Comme Kuhn, il dépasse Schleiermacher par l'intellectualisme hégélien. Mais tandis que Kuhn utilise les formules universelles de la dialectique hégélienne pour les besoins de la dogmatique catholique, Baur essaie d'interpréter à nouveau la dogmatique du vieux protestantisme.

2. Il faut distinguer la première réponse de Baur à la « Symbolique » de Möhler (1833) et la dernière édition de son livre (1836) [4]. Il y a, de l'une à l'autre, progrès évident vers l'hégélianisme. En 1833, c'est Schleiermacher qui fournit les linéaments essentiels de l'interprétation de Baur. Celui-ci renouvelle la théorie protestante de la prédestination dans le même sens que Schleiermacher. Il définit la foi qui justifie avec la terminologie du maître. La foi se trouve en l'âme (*Gemüt*). Elle n'est ni la connaissance, ni l'action, mais leur principe générateur. En 1836, Baur ajoute aux thèses de Schleiermacher celles de Hegel et démontre le premier par le second. C'est au moyen de formules hégéliennes qu'il met en évidence la tendance antipélagienne du protestantisme. L'Humain n'a pas de valeur aux yeux du Divin parce qu'il n'est rien « en lui-même » (*an sich*). Admettre le libre arbitre, c'est admettre un dualisme qui limite l'action divine. La prédestination prend ici un sens nettement panthéiste. Partout règne, dans l'ouvrage de Baur, l'abstraite dialectique hégélienne. Ce que le christianisme positif sépare en deux états historiquement distincts se réduit, au point de vue de l' « Idée », à l'opposition entre Idée et Réalité. L'Homme en général, l'Homme selon l'Idée de son être, c'est l'homme « primitif » ou « originel » créé par Dieu, doué de sainteté et de justice parfaites. C'est vers cette « Idée » que se porte l'Humanité en son développement. Ce que l'ancienne dogmatique considère comme un état antérieur de l'humanité, Baur le transmue en idéal qui se réalise historiquement et sert de modèle inspirateur aux grandes religions. L'homme réel, vu en la « particularité » de son existence, c'est l'homme affligé du

1. *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, 3 Bde, Stuttgart, 1824. Baur subit ici l'influence de Creuzer en même temps que celle de Schleiermacher.

2. Voir les chapitres IX et XI.

3. Voir surtout *Tübinger Zeitschr. f. Theol.*, 1828, I, 220... où Baur compare Schleiermacher aux gnostiques et critique sa christologie. Voir là-dessus Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, 1. Sammlung, Leipzig, 1875, 429-431.

4. *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus*..., 1. Aufl., 1833; 2. Aufl., 1836.

péché, travaillé par la nostalgie d'une délivrance, aspirant à atteindre l'Idée de son être. Le mal est nécessaire, c'est-à-dire relatif à la « limitation » de notre nature. L'esprit sort de soi-même, se nie comme esprit pour devenir nature et, en cet état de déchéance inéluctable, se trouve mauvais, car il est autre qu'en l'Idée de son être. La Rédemption sera donc le retour à l'Idée parfaite de l'Homme, au Divin réalisé par l'Humain. Baur fait une œuvre analogue à celle de la droite hégélienne, bien que plus hardie. Il défend, au moyen de la dialectique hégélienne, l'orthodoxie protestante. De 1833 à 1836, ses études historiques et la « Vie de Jésus » de Strauss avaient déterminé son évolution intellectuelle dans le sens hégélien. Il demeurait toutefois fidèle à Schleiermacher et publiait sa deuxième édition en ajoutant simplement à la première les thèses hégéliennes. Ici se reproduit, avec la plus parfaite netteté, le phénomène d'assimilation déjà étudié. Ici apparaît l'identité fondamentale entre les interprétations tentées par Schleiermacher et par Hegel de la dogmatique protestante[1]. Le sentiment de dépendance absolue se fond avec la théorie de l'Esprit absolu et de la révélation par l'esprit fini. En son ouvrage sur la gnose chrétienne (1835), Baur lui-même n'avait-il pas insisté sur la parenté étroite qui unit Schleiermacher et Hegel? Il y faisait un rapprochement suggestif entre l'idée schleiermachérienne de Dieu et celle du panthéisme. Schleiermacher ramène l'essence du christianisme au sentiment religieux et cherche à déterminer la place qu'occupe le christianisme parmi les religions existantes. Il montre que le sentiment de dépendance absolue se manifeste sous des formes diverses et s'élève progressivement à une conscience parfaite de soi-même. Remplacez le par l'Esprit absolu et vous aurez la construction hégélienne de l'histoire religieuse de l'humanité. Baur essaie de transformer dans le même sens la christologie de Schleiermacher et le Christ modèle. Il sépare la personne de Christ de l'Idée chrétienne. Une fois cette séparation accomplie, il peut facilement admettre toute la philosophie hégélienne de la religion[2].

Telle était, en ses éléments constitutifs, la philosophie religieuse au nom de laquelle Baur tente, en réfutant Möhler, de reconstruire la dogmatique vieille-protestante. Au théologien catholique s'offrait une occasion admirable de faire, en même temps que Staudenmaier, une critique définitive de cette dogmatique nouvelle où se mêlaient intimement le sentimentalisme de Schleiermacher et l'intellectualisme de Hegel.

II. Dans sa « Philosophie du Christianisme », Staudenmaier étudie les théories de la philosophie religieuse moderne sur le mal moral, ses origines et sa nature. Kant admet le péché comme fait irréductible de conscience pratique et le fonde sur la liberté conçue comme acte intelligible. L'humanité supporte les conséquences d'un acte originel qui n'entre pas en sa conscience. Kant conclut de ces conséquences immédiatement accessibles à leur cause originelle (*Urtat*), qui conserve ainsi un caractère purement nouménal. Du moment où nous saisissons en nous-mêmes les

1. Voir notre introduction.
2. Baur, *Christl. Gnosis*, 627, 633, 638, 700..., 721... Voir Zeller, *op. cit.*, 432-437.

suites de la faute primitive, l'acte originel devient « notre » acte propre et nous rend responsables. Telle est la solution mystique proposée par Kant. Elle présente, aux yeux du catholique Staudenmaier, un avantage incontestable sur la solution panthéiste. Elle sauvegarde la liberté et la responsabilité; elle évite la prédestination [1]. Jacobi admet une interprétation analogue à celle de Kant et parle d'un événement « insondable », sinon d'un acte intelligible [2]. — Mais, avec Fichte et Schelling, le déterminisme panthéiste reprend possession de la pensée allemande. Le mal apparaît ici comme une nécessité dont l'homme n'est que l'instrument [3].

1. La « Dogmatique » de Schleiermacher s'y rattache étroitement. Le péché est, pour lui, de nature négative et de nature positive, comme dans l'ancienne dogmatique. Du point de vue négatif, il est interruption en nous de la vie divine; du point de vue positif, il est conflit entre la « chair » et l' « esprit », entre la conscience « sensible », « finie », « inférieure » et la conscience « religieuse » et « supérieure » ou sentiment de « dépendance absolue » à l'égard de l'Infini. Le péché s'explique, en dernière analyse, par ce fait que l'homme se développe « sensiblement » avant de se développer « spirituellement », par la prédominance de l' « entendement » sur la « raison », de la moralité fragmentaire sur la religion qui est harmonie parfaite entre la volonté humaine et la volonté divine. Le péché est donc une conséquence de notre nature, non de la faute originelle ou de l'héritage adamique. Le dogme vieux protestant, qui oppose la justice originelle à l'état de corruption (*status integritatis et status corruptionis*) subit une transformation complète. Ces deux états sont considérés par Schleiermacher comme les deux aspects de la nature humaine dont la coexistence est permanente. Le dualisme chrétien, si violemment accusé par le vieux protestantisme, disparaît en cette nouvelle interprétation. Entre ces deux extrêmes, Möhler place précisément le dogme catholique tel qu'il le comprend, ce dogme compréhensif, qui admet en même temps : 1° l'opposition permanente entre la chair et l'esprit, entre la nature et la grâce; 2° la faute originelle et toutes ses conséquences [4]. La tentative de Schleiermacher reprend la théorie spinoziste qui fait du mal une impuissance de la raison à l'égard des affections sensibles. Schleiermacher essaie toutefois d'accommoder sa doctrine avec les formules de la tradition dogmatique protestante. L'état de péché correspond à une incapacité radicale de faire le bien réel. Jamais il ne disparaît, même après la rédemption ou justification, car il est coéternel à la nature humaine. Les anciennes affirmations reparaissent avec une signification nouvelle. Schleiermacher essaie encore de fonder la culpabilité de l'Humanité totale qui ne doit cesser de reconnaître son état d'infériorité et son besoin de salut. Il

1. *Ph. d. Chr.*, 744-747.
2. *Id.*, 756-757.
3. *Id.*, 765-773. Voir en part. 772-773 : « Sunde wird also und besteht nur durch und in dem Processe des menschlichen Bewusstseins, ist somit Erkenntnissprocess. » Staudenmaier voit nettement que, pour la philosophie romantique, le peché est surtout intellectualisme exagere.
4. Voir ch. IX.

semble même dépasser l'intransigeance des vieux symboles en ajoutant que tout acte humain, malgré la rédemption, est compromis par le péché. Ce n'est donc pas le péché qui différencie les hommes, mais le développement religieux ou le degré de rédemption atteint[1].

Staudenmaier critique en détail cette interprétation. Il fait porter la difficulté sur le problème de la liberté, sur la conciliation entre le sentiment du péché et le déterminisme[2]. La définition que Schleiermacher donne du péché n'est correcte qu'en apparence et Staudenmaier s'exerce à étreindre ce « Protée » qu'est la souple pensée du théologien protestant[3]. Le péché n'est pour lui qu'un développement inadéquat de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence se développe plus vite que la volonté; de là une désharmonie qui est le mal en soi. L'indépendance de la sensibilité et de l'entendement en est la cause originelle et c'est ensuite qu'il devient, chez l'individu, péché réel. Comment comprendre l'imputation et la responsabilité? Schleiermacher ne méconnaît-il pas le caractère tragique du péché, qui est « libre aversion » de la volonté à l'égard de Dieu?[4] Ne le réduit-il pas à un conflit fatal entre la chair et l'esprit? Ce qu'il y a de plus grave, c'est que le péché ainsi défini n'est pas en contradiction avec la justice originelle. Le sentiment du péché est « moment » intégrant de toute conscience. Le mal et le bien se conditionnent réciproquement et entre eux disparaît toute différence « qualitative ». Cette opposition permanente entre la chair et l'esprit, Schleiermacher la retrouve partout, dans l'évolution historique de l'Humanité comme en chaque individu[5]. Le péché réel n'est qu'un développement individuel inéluctable du péché « originel » inhérent à la nature. C'est là sans doute ce qu'enseigne le christianisme : un péché originel qui, en chaque individu, devient péché actuel et personnel. Mais sa conception de la liberté éclaire et résout le problème. L'homme tombe « librement »; de là son châtiment. La nature humaine, telle que la conçoit Schleiermacher, reste identique à elle-même et la chute d'Adam se résout en mythe ou symbole. C'est l'achèvement philosophique du pélagianisme. Il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme « originel » et l'homme « pécheur ». Nous voici maintenant à l'opposé de la doctrine des Réformateurs et de cette corruption radicale qu'ils admettent en la nature humaine. Seul le catholicisme enseigne la vérité synthétique et vivante[6]. — En ce qui concerne le rapport entre Dieu et le mal, Schleiermacher revient au déterminisme religieux : Dieu veut simultanément le péché et la grâce. Voici reparaître, sous une forme nouvelle, cette affirmation

1. Schleiermacher, *Der chr. Glaube*, 5. Ausg., Berlin 1861, I, 345-477. Voir aussi Pfleiderer, *op. cit.*, 112-114.

2. *T. Q.*, 1833, 665-666 et Schleiermacher, *op. cit.*, 2. Ausg., I, 393-394.

3. *T. Q.*, 1833, 667.

4. *Id.*, 668 : « Schl. verkennt das Wesen der Sünde in ihrer furchtbarsten Wahrheit und Tiefe, als freie Abkehr des Willens von Gott und zu sich selbst hin ».

5. *Id.*, 670-671. Voir encore Staud., *Giess. Jahrb.*, III, 172 où il remarque que, d'après cette conception, le péché est « Nichtvollendung der ursprünglichen Schöpfung ». Voir 173-174.

6. *T. Q.*, 1833, 672-673. Voir l'ouvrage de Schleiermacher, I, 2. Thl., 1. Abschnitt. Voir encore Staud., *Ph. d. Chr.*, 775-781.

que le péché et la grâce se conditionnent de manière permanente au sein de la personnalité humaine. La vieille hypothèse protestante prend ici un revêtement moderne. Sans péché, pas de grâce et, sans grâce, pas de péché. Le mal est « moment » de l'Idée éternelle. Les attributs de Dieu qui sont en relation avec cette existence fatale du péché sont la sainteté et la justice. La « conscience » morale manifeste en nous la sainteté divine et le châtiment attaché à nos péchés actuels nous révèle la justice divine[1]. C'est une rénovation en même temps qu'une atténuation de la prédestination calviniste. Staudenmaier reprend une critique déjà faite dans la *Revue de Tubingue*[2].

2. Ce débat entre Schleiermacher et Staudenmaier reparaît dans la controverse entre Baur et Möhler. Il s'y agrandit et s'y complète. Au lieu de montrer, contre Möhler, que le vieux protestantisme ne fait pas de Dieu l'auteur du mal, Baur cherche à établir qu'il a entendu la prédestination au sens schleiermachérien, a prévu et même élaboré le principe de « dépendance absolue ». Le mélanchthonisme, selon Baur, n'est pas le vrai luthéranisme[3]. La Réforme, bien qu'elle nie le libre arbitre et affirme la prédestination intégrale, émancipe l'individu en lui conférant la liberté morale. Le catholicisme, au contraire, défend la cause du libre arbitre et rattache par des liens puissants l'individu à l'Église. C'est que la liberté protestante n'est pas la liberté pélagienne. Baur identifie pélagianisme et libre arbitre. Admettre le libre arbitre, c'est admettre que la liberté individuelle choisit d'elle-même entre le bien et le mal, que le bien chrétien peut être objet de décision personnelle[4]. Baur reproche au catholicisme, à saint Augustin en particulier, d'avoir conservé le libre arbitre et de n'avoir pas franchement admis la prédestination. Saint Augustin croit au libre arbitre de l'homme « avant » la chute et c'est avec raison que Neander a relevé cette inconséquence[5]. Saint Augustin juxtapose ainsi, en son système, le libre arbitre et la prédestination, conservant le libre arbitre pour expliquer le premier péché. Si la volonté ne fut pas libre avant la chute, il faut admettre la prédestination intégrale. Si elle fut libre en l'état originel, elle ne peut avoir ensuite entièrement perdu cette liberté ou, si elle a passé de la liberté à l'esclavage, c'est en vertu d'un décret divin et Dieu apparaît comme l'auteur du mal et du péché originel[6]. Les Réformateurs ont été plus conséquents que saint Augustin. Luther et Calvin, dit Baur, ont libéré l'augustinisme de l'élément pélagien qu'il impliquait encore. En osant dire que la chute est prédestinée, ils ont préparé les voies à cette grande vérité, reconnue enfin par la philosophie religieuse moderne, que le mal est éternellement donné avec la nature humaine et que la chute n'est pas un acte historique isolé. Telle est la vraie pensée des Réforma-

1. *T. Q.*, 1833, 673-678. Voir Schl. *op. cit.*, 2e éd. I, 2. Thl., 2. u. 3. Abschnitt. Voir Staud., *Ph. d. Chr.*, 781-786.
2. Voir l'art. de Staud. sur Twesten, *T. Q.*, 1832, 563-567 ; *T. Q.*, 1820, 282-290.
3. Baur, *op. cit.*, 125-126. Voir aussi 118-125.
4. *Id.*, 126-131.
5. *Id.*, 131-132. Baur cite Neander, *Allg. Gesch. der chr. Rel. u. K.*, II, 3.
6. *Id.*, 132-137.

teurs. Comme Möhler, Baur voit, en leur doctrine, une première ébauche des théories modernes[1]. Il recherche, en leurs systèmes, le principe schleiermachérien de dépendance absolue. L'idée maîtresse des Réformateurs est celle de la Toute-puissance divine, celle d'une Volonté qui, si elle était conditionnée par une réalité contingente, cesserait d'être absolue. Baur leur prête ses conceptions métaphysiques. Il tente d'expliquer pourquoi, tout en admettant la prédestination, ils se défendent avec énergie de faire de Dieu l'auteur direct du mal. Ils ont entrevu, en effet, cette vérité que le mal est l'aspect « négatif » de la nature telle que Dieu la crée. L'homme ne peut être « créature » que s'il est en un sens « détourné » de Dieu[2]. Il a plu à Dieu de séparer l'Idée et sa réalisation. L'homme parcourt et doit parcourir une évolution religieuse conditionnée par le péché. Baur retrouve arbitrairement, chez Luther et Calvin, la théorie de Schleiermacher[3]. Elle résout le problème et concilie la Toute-puissance avec la Sainteté de Dieu. Calvin confère toutefois au mal un caractère réel et soutient que Dieu opère le mal par les méchants. Baur ne nie pas l'étrangeté et le rigorisme de la conception. Calvin transforme le mal d'essence négative en phénomène positif, en perversion de la volonté ou concupiscence. Il admet le dualisme radical, l'opposition entre les élus et les réprouvés, entre la grâce et la justice divines. Mais ne peut-on, pour donner à sa doctrine sa vraie portée, la corriger en l'interprétant? [4] Schleiermacher a accompli cette tâche. Baur reprend sa théorie de l'élection, renouvelée de Calvin. Malgré son dualisme intransigeant, le système de Calvin contient les germes d'une conciliation des contraires. Et l'on sait qu'il a lui-même essayé de tempérer ce dualisme[5].

L'importance de cette repristination de l'élection calviniste a été déjà mise en évidence. La théologie romantique cherche à compléter les données essentielles du luthéranisme par celles de la théologie réformée. Le caractère « agonal » du calvinisme et son énergique moralité séduisent la pensée religieuse allemande à une époque où le développement de l'individu par la lutte contre les circonstances adverses et la maîtrise de soi, tel que le symbolisent les héros gœthéens, est à l'ordre du jour. Cette modernisation du calvinisme dégageait sans doute de la pensée réformée toutes les virtualités qu'elle contenait. Mais Baur avait tort de croire que le Réformateur en eût conscience. Si son système devait ultérieurement constituer l'un des aspects essentiels du panthéisme moderne et de sa morale de l'énergie intérieure, l'abîme n'en demeurait pas moins très profond entre ses vues et celles de Schleiermacher ou de Hegel.

Möhler n'aura aucune peine, en ses « Nouvelles Recherches », à faire éclater cette divergence irréductible[6]. Ce sont les principes mêmes du

1. Baur, *op. cit.*, 138-140. Voir 140 en part. où Baur reproche à Möhler de ne pas avoir suffisamment analysé les motifs de la théorie de Luther et de Calvin.
2. *Id.*, 140-147, en part. 146-147.
3. *Id.*, 148-152.
4. Voir la longue démonstration de Baur, 152-166.
5. *Id.*, 166-173.
6. Voir ch. XI.

christianisme médiéval qui sont en question. Möhler défend contre Baur les affirmations communes au vieux protestantisme et au catholicisme. Baur nie purement et simplement le Paradis. Il abandonne le bien précieux que s'étaient partagé, de tout temps, les trois confessions chrétiennes de l'Occident et l'Église grecque. Le christianisme de Baur n'est pas cette institution divine qui sauve l'Humanité. C'est le degré suprême atteint par l'évolution religieuse de l'Humanité. Baur remplace par une différence de « degré » la différence de « nature » que les Réformateurs admettent entre l'homme déchu et l'Adam primitif ou l'homme régénéré [1]. La justice originelle est à venir. Elle ne dit pas ce que l'homme a été, mais ce qu'il « peut » être approximativement. Elle est un Modèle (*Urbild*) immanent que nous devons incessamment reproduire. Elle est inhérente à la nature humaine. Möhler reconnaît ici la thèse maîtresse de Schleiermacher : l'idée d'une évolution dynamique et progressive de la conscience religieuse conditionnée par une loi interne, par l'opposition de deux principes coéternels à la nature [2]. Il la critique avec plus de vigueur encore que Staudenmaier [3]. Il l'oppose à l'Écriture sainte qui, nulle part, ne défend la nécessité du mal au sens métaphysique [4]. Il l'oppose encore à la pensée réelle et concrète des Réformateurs. Luther prend à la lettre le récit de la Genèse et ne songe pas à une interprétation allégorique. Calvin estime que Dieu aurait pu faire un monde différent de celui que nous connaissons [5]. La théorie de Baur est fausse en elle-même. Le bien peut exister sans le mal. Le mal peut servir au bien, sans être indispensable à son développement. Limitation n'est pas corruption. La création de la nature et sa limitation sont phénomènes simultanés ; mais la corruption de la nature suppose une existence antérieure. La condition nécessaire d'une vie n'équivaut point à sa dégénérescence. Si le mal n'est pas substantiel, s'il est d'essence négative, cette négativité ne doit pas être confondue avec le caractère limité de toute existence. Le caractère « fini » de la bonté humaine implique-t-il péché, conflit, révolte contre Dieu ? Du point de vue de Baur, il est impossible de fonder la culpabilité de l'homme et sa responsabilité. Baur n'est qu'un panthéiste, qui fait du mal une simple conséquence de l'individuation et considère l'individu comme divin en son existence « positive ». Le théisme chrétien, que les Réformateurs, à l'exception de Zwingle, admettaient sans réserves, oppose à ce panthéisme la création « ex nihilo » et la différence « essentielle » entre l'Humain et le Divin [6]. Le vieux protestantisme a pu ouvrir la voie aux hérésies modernes, mais il a, en commun avec le catholicisme, des affirmations irréductibles dont il ne faut pas le dépouiller.

III. Même critique de la conception moderne de la rédemption. Les

1. N. *Unt.*, 1-2, 8-9, 11, 14-15, 17, 55-57.
2. *Id.*, 121-126. Voir encore Staud., *Giess. Jahrb.*, III, 168.
3. Voir Staud., *Giess. Jahrb.*, III, 145... Il reproche à Mohler la vivacite de sa polemique.
4. N. *Unt.*, 127-145. Voir Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, III, 166-168.
5. *N. Unt.*, 145-147. Voir Staud., *Giess. Jahrb.*, III, 164-166.
6. N. *Unt.*, 147-159. Voir Staud., *Giess. Jahrb.*, III, 171-172.

théologiens catholiques y voient surtout un nouveau « sabellianisme » et une rénovation des anciennes hérésies. Staudenmaier suit leur trace en tous les systèmes de la philosophie religieuse contemporaine. Kant est sabellien à sa manière, malgré sa conception de la liberté, et sa théorie de la rédemption répond exactement à celle du péché originel. L'acte intelligible trouve son pendant en la rédemption intelligible, en l'Idée du bon Principe, de l'Humanité agréable à Dieu, que Christ a personnifiée. C'est par elle qu'à l'exemple de Christ nous nous élevons à la moralité parfaite et c'est elle qui nous en donne la force. L'on peut ainsi se passer du Christ personnel et historique, puisque l'Idée de l'Humanité agréable à Dieu vit en notre raison et nous révèle Christ. Le christianisme historique n'est que le véhicule de la religion rationnelle. Le kantisme contient les germes du sabellianisme moderne[1]. — Jacobi, malgré les différences qui le séparent de Kant, se fait une conception analogue de la rédemption. Le Divin se manifeste à l'homme de manière immédiate par la révélation rationnelle. Staudenmaier voit, avec profondeur, le lien qui rattache ces théories au spiritualisme subjectif des sectes. Jacobi n'admet, comme Kant, que le Christ intérieur. Cette christologie est le corollaire d'une reconstruction de la Trinité qui, après celle de Sabellius, fait des trois Personnes les trois « modes » ou « manifestations » de la Divinité. De Wette et Hase en sont les disciples enthousiastes[2]. La christologie de Schelling est de même nature. L'Incarnation de Dieu apparaît ici comme éternelle et le Fils de Dieu est l'Homme éternel ou l'Idée d'Humanité[3]. Mais le philosophe moderne qui représente le mieux ce sabellianisme nouveau modèle, c'est Hegel. L'hégélianisme est un sabellianisme « conséquent[4] ». Quant à Strauss, il résume les erreurs de Kant, de Schleiermacher et de Hegel[5].

1. Cette accusation de sabellianisme, Schleiermacher la mérite plus qu'aucun autre théologien, puisque, avec la plus entière franchise, il donne au sabellianisme la supériorité sur le dogme catholique tel qu'Athanase l'a défendu contre Sabellius. Möhler et Staudenmaier ne peuvent le lui pardonner[6].

Son interprétation de la rédemption n'est pas moins hardie que celle de la chute. Il demeure, toutefois, aussi près que possible du dogme traditionnel. Sa tentative a, au point de vue théologique, plus d'intérêt que celle des philosophes. Le développement de la conscience religieuse se fait, en la communauté chrétienne, sous l'action directe de la personnalité de Christ. Comment interpréter l'activité rédemptrice de Christ? Christ a

1. *Ph. d. Chr.*, 744-755.
2. *Id.*, 755-762 et 762-768. Voir en part., sur Fichte, 765-768.
3. *Id.*, 769-773. Staudenmaier expose la christologie schellingienne d'après les *Vorl. üb. d. hist. Constr. d. Chr. und üb. d. Studium der Theologie* et les *Vorl. üb. die Meth. des ak. Stud.*, 2. Ausgabe.
4. *Id.*, 798-810; livre sur Hegel, 144 note 1.
5. *Ph. de Chr.*, 810-818.
6. Voir Möhler, *Athanasius*, I, 304-325 et notre ch. VIII. Voir Staud., *Ph. d. Chr.*, 495 note 1, 497 note 3 et 497-498.

représenté, de manière « absolue » et « historique » à la fois, la religion parfaite, le « sentiment de dépendance ». En lui seul, la « Personne » et l' « Idée » s'équivalent et coïncident. Christ fut sans péché. Il est l'unique révélation complète de Dieu parmi les hommes. Sa conscience religieuse n'eut pas à se développer et à lutter contre la chair. Christ est seconde création de Dieu ou achèvement de la création primitive. Le dualisme chrétien qui, chez les théologiens de Tubingue, sépare par la chute la révélation primitive et la révélation seconde, disparaît ici. De Christ et de sa vie découle directement l'évolution historique de l'Église chrétienne. C'est le miracle de la christianisation du monde. Schleiermacher abandonne l'idée d'une réconciliation transcendante de l'Humanité avec Dieu par la mort expiatoire de Christ et y substitue l'action exercée sur l'Humanité par la Personnalité totale de Christ. La conscience religieuse de Christ se transmet à l'Église par l'Esprit saint, principe de rédemption sociale [1].

Telle est, en ses grandes lignes, la conception que Staudenmaier attaque [2]. Le Christ de Schleiermacher n'est plus le « Fils de Dieu », la deuxième Personne de la Trinité chrétienne. Comment Schleiermacher peut-il lui conférer un caractère « absolu »? Son Christ n'est, en réalité, ni homme ni Dieu. C'est une sorte de « demi-dieu » et Schleiermacher ne peut échapper au docétisme. Dieu est Tout en Christ et la liberté que Christ a dû posséder est réduite à néant [3]. Staudenmaier accorde une importance particulière à la théorie de la conversion et de la sanctification élaborée par Schleiermacher. Libéré des préjugés anciens de sa confession, le théologien protestant admet la collaboration vivante entre la nature et la grâce. L'homme fait sienne l'activité divine rédemptrice. Staudenmaier est plus équitable que Möhler et sait reconnaître les améliorations introduites par Schleiermacher. Mais la rédemption se fait ici par le seul développement de la personnalité. Staudenmaier voit cependant, en cette théorie, le germe d'un rapprochement confessionnel sur la question si discutée de la justification. Il rappelle que Schleiermacher, dès la première édition de sa « Dogmatique », a su rendre justice à la conception catholique de la justification, a compris que le catholicisme admet une transformation réelle et totale de l'homme déchu par la nouvelle naissance [4]. En sa construction de la rédemption sociale par la communauté chrétienne, Schleiermacher réédite la théorie calviniste de la prédestination. Staudenmaier lui oppose sa propre interprétation de la doctrine paulinienne des « dons de l'Esprit ». Grâce à leur diversité, l'Église est un organisme vivant dont les membres s'intègrent mutuellement. L'individualisme de Schleiermacher, héritier de la tradition calviniste, rompt l'harmonie de

1. Schleiermacher, *Glaubensl.*, vol. II tout entier. Voir Pfleiderer, *op. cit.*, 114-116 et surtout 116-117 sur les points communs à Schleiermacher et aux philosophes contemporains et sur l'originalité de la théorie.

2. *T. Q.*, 1833, 678... Voir 678-683 le résumé très clair de la théorie de Schleiermacher.

3. *Id.*, 680, 683-684.

4. *Id.*, 684-686. *Staud.* renvoie à la *Glaubenslehre*, 1re éd. § 129 et à la 2e éd. § 109, 210.

l'Église vraiment catholique et synthétique. Son erreur s'explique par le rapport de réciprocité et de relativité qu'il établit entre le mal et le bien, entre l'ombre et la lumière sur ce grand tableau qu'est l'univers. Il « faut » qu'il y ait des « élus » et des « réprouvés », des individus qui s'élèvent à la perfection de l'idéal religieux et d'autres qui demeurent stationnaires[1]. Staudenmaier indique enfin avec netteté la différence capitale qui sépare Schleiermacher et la conception catholique de l'Esprit saint ou troisième hypostase divine[2].

2. Cette critique reparaît, plus violente, dans les « Nouvelles Recherches ». Baur réédite les thèses essentielles de Schleiermacher. La rédemption est achèvement de la création primitive et développement normal de la conscience religieuse. L'homme nouveau et le vieil homme ne sont pas radicalement séparés; ils s'opposent, en l'individualité vivante, comme l'esprit à la chair et la grâce au péché. Baur supprime l'antinomie fondamentale du christianisme. Le protestantisme oppose, dit-il, non la nature à la grâce, mais le péché à la grâce au sein même de la nature. Il renouvelle ainsi, à l'exemple de Schleiermacher, l'ancienne opposition statuée par le vieux protestantisme entre la loi et la grâce. La loi ou moralité fragmentaire devient, en la philosophie religieuse moderne, intellectualisme, vue « mécaniste » des choses, aspect « fini » de l'univers. Mais cette philosophie se porte vers Calvin, non vers Luther. Elle tente une conciliation nouvelle, sur base individualiste, entre l'intellectualisme et la vue religieuse du monde, entre la moralité agissante et la foi qui l'alimente. Staudenmaier l'avait compris et pouvait y voir le germe d'un rapprochement confessionnel. Baur reprend la définition schleiermachérienne de la foi, de cette foi qui est principe nouménal de connaissance et de morale, de dogmes et d'actes[3].

Mais il prête cette conception aux Réformateurs. Möhler a raison de le lui reprocher. Il accuse Baur de panthéisme. L'homme, en ce système suspect, est « essentiellement » juste. La justice originelle existe en lui à l'état de virtualité qui se développe et se réalise. C'est en ce sens que Baur interprète le dogme luthérien et l'essentialité qu'il confère à la justice originelle. Or Luther enseigne que l'homme a perdu cette justice. L'interprétation de Baur n'est donc qu'une caricature du vieux protestantisme. Luther nie que l'homme déchu ait, en lui-même, le moindre germe de salut et Baur considère le principe salutaire comme immanent à la nature humaine. Pour lui et pour la philosophie moderne, l'histoire de l'Humanité et celle de l'Individu n'est autre chose qu'un déploiement « normal » de puissances qui constituent le tout de l'homme. Christ est le point culminant de ce processus, l'Homme-Dieu directement issu de l'Humanité virtuellement divine. Entre Dieu et la créature, il y a un rapport analogue à la relation spinoziste de « natura naturans » et de « natura naturata ». Christ est « die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ». Möhler

1. *T. Q.*, 1833, 686-690.
2. *Id.*, 690-691. Voir encore *Ph. d. Chr.*, 783-797.
3. Baur, *op. cit.*, 215-229 et 260-264.

entend ici l'écho des théories de Schelling, de de Wette et de Schleiermacher. Il proteste, au nom de la conception chrétienne du péché et de la grâce. Il oppose à Baur les affirmations maîtresses de la théologie paulinienne. La corruption de la nature humaine doit conserver son caractère vraiment tragique. Si Christ n'avait été que l'achèvement de l'Humanité, eût-il souffert sur la croix? Faut-il bannir à jamais la « folie » du christianisme, pierre d'achoppement pour les Juifs et pour les Païens[1]? Möhler attaque aussi l'hégélianisme de Baur[2]. Les reconstructions de Schleiermacher et de Hegel ont, dit-il, ceci de commun qu'elles expliquent toute vie religieuse par le sentiment. Mais l'école de Schleiermacher soutient que le sentiment est le siège de la religion même quand il s'extériorise en idéologie. L'école hégélienne, au contraire, fait du sentiment une manifestation inférieure de la vie religieuse qu'il faut dépasser spéculativement. De là l'opposition irréductible entre le christianisme et cette conception qui identifie l'histoire de l'Idée religieuse en l'Humanité avec son développement en l'Individu. La révélation externe perd sa raison d'être. Christ n'est plus le Rédempteur qui interrompt un état de choses « anormal » pour en introduire un nouveau. Jamais le vieux protestantisme n'a défendu pareille thèse[3].

IV. La controverse entre Möhler et Baur s'achève par une comparaison générale entre catholicisme et protestantisme.

1. Baur les oppose comme « système » à « système ». Il utilise au profit du protestantisme la définition schleiermachérienne de la différence entre les confessions[4].

Que sont les confessions au point de vue historique? Baur, comme la plupart des protestants, ramène le catholicisme au judaïsme et au paganisme. Le christianisme, tout en dépassant les religions anciennes, a dû leur faire des emprunts. En ses quatre manifestations essentielles, le catholicisme restaure les éléments du passé. Le platonisme alexandrin représente l'apport de l'esprit grec, l'union du polythéisme ou du dualisme païen avec le monothéisme chrétien, de la spéculation platonicienne avec la pratique chrétienne; cette tradition à tendances panthéistes voisinera toujours avec la théologie catholique; Scot Érigène et Denys l'Aréopagite sauront y revenir. L'augustinisme occidental fait contrepoids à ce transcendantalisme, insiste sur l'humanité de Christ et sur le problème anthropologique; saint Augustin oppose à l'élément païen l'élément juif et exprime le sentiment du péché en rapports juridiques auxquels s'appliquent facilement les idées de l'Ancien Testament sur la justice divine. La hiérarchie et l'organisation du culte et de l'Église introduisent dans le christianisme des éléments païens et des éléments juifs; le christianisme s'extériorise et perd son caractère propre; l'individu n'a plus conscience du péché ni de la nouvelle naissance. La scolastique enfin continue l'œuvre

1. *N. Unt.*, 159-167. Voir encore 174, 175, 180, 189.
2. *Id.*, 167-170.
3. *Id.*, 268-269.
4. Baur, *op. cit.*, 541.

de paganisation et de judaïsation dans le sens nettement pélagien; elle subordonne l'individu à l'Église. Saint Thomas et Duns Scot défendent : le premier l'élément païen panthéiste, le second l'élément judaïque, l'« opus operatum », le mécanisme du culte. De là les maux qui, à la veille de la Réforme, travaillent le catholicisme : foi d'autorité extérieure, pélagianisme et formalisme[1]. Une réforme était donc nécessaire. Baur critique la thèse möhlérienne. Il fallait un principe absolument nouveau. Une simple évolution ne pouvait suffire. Le principe de la séparation confessionnelle était fondé en l'essence même du christianisme. L'Église était en décadence; seul un schisme pouvait maintenir, si paradoxal que fût le phénomène, la tradition chrétienne. Le protestantisme était donc bien autre chose qu'une continuation de l'ancien gnosticisme. Tandis que le gnosticisme met le mal en la matière, le protestantisme se fait du mal une conception purement morale. Le protestantisme, malgré son caractère révolutionnaire, est fondé historiquement. Il est le résultat de l'évolution ecclésiastique antécédente[2].

Où se trouve, au juste, la différence qui le sépare du catholicisme? S'oppose-t-il comme religion de pure subjectivité? Baur ne le croit pas. Il reprend la démonstration, si courante à cette époque, de l'objectivité inhérente au protestantisme. La Réforme a attaqué le catholicisme en ses parties vitales et l'a remplacé par une création religieuse nouvelle. Sa réussite en est la preuve éclatante. Elle a eu son histoire et sa réalité. Il est donc impossible de soutenir que le catholicisme est intégralement objectif et le protestantisme entièrement subjectif. Le catholicisme compromet la vie religieuse individuelle; le protestantisme la délivre des liens qui l'enserrent et cherche ensuite, en l'Eglise invisible, un universalisme nouveau, un catholicisme spiritualisé. L'universalisme protestant considère les religions comme les phases diverses en l'évolution de l'Idée religieuse. C'est un universalisme où peuvent entrer tous les aspects de la vie religieuse. Baur substitue aux conceptions de la Réforme et à celles de l' « Aufklärung » le point de vue plus fécond du romantisme. Il utilise, au profit de sa confession, cet universalisme « de composition » que les théologiens wurtembergeois revendiquent pour leur Église. Il reproche à celle-ci de ne pas réaliser l'universalisme véritable, d'avoir le nom sans la chose, de n'être que romaine et papale[3]. Comment dire que le protestantisme est « innovation pure »? Il se rattache à l'Église chrétienne par des liens aussi vigoureux que le catholicisme tridentin. Möhler lui-même ne considère-t-il pas les symboles primitifs comme le bien commun aux deux confessions? Et le Concile de Trente n'a-t-il pas défini le catholicisme en fonction du protestantisme[4]?

Le protestantisme n'est donc ni pure hérésie, ni pure innovation. Baur

1. Baur, *op. cit.*, 545-570. Voir Staudenmaier, *Giess. Jahrb.*, III, 146, à propos de l'ouvrage de Baur (1831) sur le manichéisme, où Baur prélude à cette attaque contre le catholicisme historique. — Voir encore 147, 150-152.
2. Baur, *op. cit.*, 570-585 et, à propos du gnosticisme, 541-546.
3. *Id.*, 26-35, 43-47. Voir encore 11, 15, 16-20, 20-24.
4. *Id.*, 36-37.

emprunte à Schleiermacher la caractéristique cherchée. Il veut définir la « conscience protestante » primitive. Elle est organiquement constituée par deux termes opposés : péché et grâce. Le protestantisme s'oppose au pélagianisme et à toute tendance qui, opposant nature et grâce, donne à la nature une trop grande importance. Le protestantisme réduit à néant le mérite humain. Toute conception qui confère à l'Humain une valeur et une réalité indépendantes de Dieu est contraire au protestantisme[1].

Ainsi s'explique l'opposition métaphysique des deux confessions. Le catholicisme tend au « dualisme » et le protestantisme au « monisme » religieux. Le catholicisme accorde à l'homme le pouvoir de faire le bien par lui-même, restreint la grâce et la causalité divines, pose l'Homme et Dieu en face l'un de l'autre. La grâce s'extériorise et passe à l'arrière-plan. Dans le protestantisme, au contraire, elle devient principe interne et souverain. L'esprit humain ne trouve sa vie véritable qu'en Dieu, en renonçant aux illusions de la pure individualité[2]. Baur renouvelle, en combinant les formules de l'union mystique et celles de l'idéalisme romantique, le principe de la piété protestante et le défend contre le reproche de panthéisme. Il y découvre précisément ce que Möhler voit dans le catholicisme : la conciliation suprême entre le dualisme et le monisme. La conception protestante de l'immanence, qui considère les êtres ou puissances « finies » non seulement en leur unité individuelle et en leur indépendance, mais en leur union avec la Causalité divine absolue, n'est pas un panthéisme. Panthéiste est, au contraire, le catholicisme qui, en vertu de son dualisme pélagien, aboutit à une conception de la hiérarchie qui assimile le monde à un organisme divin et y fait régner, sous la forme de l'Église papale, un étroit déterminisme. Le catholicisme oscille, lui aussi, entre le dualisme pélagien et le panthéisme néoplatonicien. Il emprunte au dualisme cette affirmation que les individus sont également libres et indépendants à l'égard de la grâce interne, au panthéisme cette affirmation qu'ils doivent être hiérarchiquement subordonnés les uns aux autres. Mais l'équilibre se rompt facilement. La liberté individuelle disparaît et seule reste la hiérarchie, avec les moyens de grâce extérieurs[3]. La différence est irréductible entre catholicisme et protestantisme. Le catholicisme soumet tyranniquement l'individu à l'organisme ecclésiastique. Le protestantisme remplace cette dépendance par une dépendance interne et individuelle qu'il complète ensuite par un universalisme d'ordre spirituel. Cette conciliation des contraires, que Möhler admire dans le catholicisme, se trouve donc dans le protestantisme. C'est ici que s'unissent organiquement l'Humain et le Divin; c'est ici qu'ils sont en relation vivante de Phénomène à Noumène et que l'Humain apparaît tel qu'il doit être : « ein

1. Baur, *op. cit.*, 47-49.

2. *Id.*, 50-52. Voir Beilage VII, 681-694 où Baur accorde une grande importance au système de Günther. Sa critique s'adresse au livre de Pabst, disciple de Gunther, *Adam und Christus, zur Theorie der Ehe*, Wien, 1835.

3. *Id.*, 52-54. Voir en part. 53. On a ici la définition organiciste et romantique de l'Eglise hiérarchique : « Einen solchen Organismus bildet... die äussere sichtbare Kirche... » (voir la suite).

Moment der Entwicklung des sich selbst zum Menschlichen bestimmenden Göttlichen[1] ».

Que faut-il espérer de l'union future des confessions? Baur reconnaît que chaque confession est menacée d'une rupture d'équilibre qui compromet les intérêts de la vie religieuse. Le protestantisme peut sacrifier l'objectivité à la subjectivité et le catholicisme faire l'inverse. Baur reconnaît encore que le rationalisme et le supranaturalisme protestants vieux modèle méritent les critiques que Möhler leur adresse au nom de la tradition vivante et de la continuation du christianisme originel. Ces anciens partis, qui se fondent sur la notion étroite d'inspiration scripturaire, sont maintenant dépassés par la dogmatique moderne. Celle-ci, en dernière analyse, tend à concilier protestantisme et catholicisme. Le protestantisme comprend mieux l'importance de la communauté et Schleiermacher a trouvé le principe qui rattache la foi individuelle à l'Église : la conscience chrétienne, principe de piété individuelle et d'organisation ecclésiastique. Hegel a fait la même découverte. Voici précisément une théorie spiritualisée de la tradition. Par elle le protestantisme, en son mouvement interne, se rapproche du catholicisme. De son côté, le catholicisme se porte vers la confession rivale. Il rompt, semble-t-il, avec l'ancienne conception de la tradition purement extérieure. Ses théologiens assimilent la tradition à une marche vivante, au développement de l'Esprit chrétien en l'Église chrétienne. Ils utilisent, eux aussi, Schleiermacher et Hegel. C'est là un terrain nouveau sur lequel peuvent voisiner les confessions. Le protestantisme a appris à se faire une idée plus juste et plus élevée du catholicisme des quinze premiers siècles, à en voir la nécessité historique et l'immanente vérité. L'équilibre s'est rompu; le catholicisme a identifié réalisme et idéalisme, Phénomène (*Erscheinung*) et Noumène (*Idee*). Le protestantisme a dû réagir. Puis, nouvelle rupture d'équilibre. Le protestantisme a opposé Noumène à Phénomène et sacrifié réalisme à idéalisme. Il s'agit de concilier ces deux aspects de la vie religieuse[2]. Il faut que le catholicisme renonce à faire de l'épiscopat et de la Papauté le substrat de la tradition, l'autorité absolue. Les confessions pourront alors s'entendre. Elles subordonneront au dogme essentiel cette « forme » ecclésiastique contingente que le protestantisme tend à mépriser et le catholicisme à confondre avec l'essence du christianisme[3].

2. Baur cherche, au-dessus des confessions, un point de vue conciliateur. Les théologiens catholiques le cherchent, au contraire, dans le catholicisme lui-même, mais transformé. Günther estime que cette prétendue purification du concept de tradition et sa séparation d'avec la hiérarchie abouti-

1. Baur, *op. cit.*, 54-59.

2. Ceci peut s'appliquer exactement au problème des rapports entre la moralité et la religion. Voir Baur, *op. cit.*, 313-319 et Möhler, *N. Unt.*, 329-334.

3. Voir, pour ces vues sur l'union confessionnelle, Baur, *op. cit.*, 585-599 et la « Beilage », 669-675. — Sur la conception nouvelle de la tradition, voir *Id.*, 613-630. Sur les difficultés de la conciliation, voir 599-613. Baur vise particulièrement les articles de Gengler, dans la *T. Q.*, 1832 et 1833, sur l'union confessionnelle.

raient à l'anarchie des opinions[1]. Staudenmaier, utilisant les formules hégéliennes, s'élève contre toute confusion entre le protestantisme et cette « négation » légitime qui, au sein même de l'Église, assure le développement normal du dogme et de la vie religieuse. La vraie négation demeure en l'Église. Le protestantisme schismatique n'est qu'une hérésie[2]. Möhler reproche à Baur d'identifier le protestantisme historique avec les conceptions de Schleiermacher et de ramener le problème à de pures oppositions « formelles ». Baur se fait sans doute du catholicisme une conception approfondie et abandonne de vieux préjugés. Mais il juge les quinze premiers siècles comme un stade « inférieur » de la vie chrétienne entaché de judaïsme et de paganisme. Le protestantisme s'y rattache si étroitement qu'il faudrait lui reprocher aussi d'avoir subi l'influence juive et grecque. Le christianisme des quinze premiers siècles se distingue « essentiellement » du judaïsme et du paganisme. Il met fin au dualisme du premier et au panthéisme du second. La conception de Baur et de Schleiermacher revient à ce panthéisme toujours combattu par l'Église. En Christ sont confondus l'Homme et le Fils, le Monde et Dieu. Pourquoi reprocher au culte et à la hiérarchie catholiques de s'inspirer du judaïsme et du paganisme? En ces religions anciennes, le culte et la hiérarchie étaient ce qu'il y avait de plus « vrai », de plus durable. Le catholicisme leur a pris ce ce qu'elles détenaient de meilleur. Baur ne comprend pas la scolastique et son caractère nettement « chrétien », malgré l'utilisation du néoplatonisme ou d'Aristote. Il ne voit pas ce qu'il y a de sain dans l'affirmation catholique du libre arbitre. Le catholicisme a, ici encore, retenu du paganisme ce qu'il y avait de plus fécond : sa logique, sa dialectique et ses conceptions morales. Baur tombe en la plus étrange des contradictions. Si, d'une part, il reconnaît la nécessité historique des quinze premiers siècles, il condamne, de l'autre, cette évolution parce qu'elle est restée trop fidèle à l'esprit du paganisme et du judaïsme. L'Église s'est assimilé, sans compromettre l'essence du christianisme, les éléments solides des religions antécédentes. Baur se trompe sur le rapprochement confessionnel. Il emprunte à Schleiermacher son essai de conciliation. C'est le subjectivisme le plus conséquent et le plus redoutable que la Réforme ait produit. Continuation directe du principe invoqué par les sectes, il est de plus un subjectivisme scientifique qui ne peut aboutir qu'à un universalisme entièrement interne et irréel. Comment la « conscience chrétienne » ainsi comprise serait-elle centre de formation dogmatique objective? Tout chrétien devient Christ pour lui-même et c'est la polychristie, restauration du polythéisme antique, rupture mortelle avec le Christ historique du catholicisme qui se manifeste incessamment en l'Humanité par l'Église universelle[3].

Ainsi reparaissent, en la même atmosphère intellectuelle, les différences confessionnelles irréductibles. Cette controverse en est l'éclatante démons-

1. *Der letze Symboliker*, 297. — Voir Baur, *op. cit.*, 600-613.
2. Baur, *op. cit.*, 669-675.
3. *N. Unt.*, 509-536. — Voir Staudenmaier, *T. Q.*, 1832, 552-557 et *N. Unt.*, 536-541.

tration. Les deux théologiens revendiquent pour leur confession respective les mêmes privilèges et la même vertu conciliatrice. Baur oppose le protestantisme, comme synthèse du dualisme et du monisme, au catholicisme qui oscille de dualisme pélagien au panthéisme hiérarchique et mystique. Möhler oppose le catholicisme, également conçu comme synthèse, au protestantisme qui oscille entre le dualisme vieux-protestant et le panthéisme moderne. Les deux théologiens se disputent, en dernière analyse, la conception romantique du réel. Ils veulent réaliser la synthèse suprême de l'unité et de la multiplicité. Le catholicisme réalise extérieurement l'universalisme aux dépens de la piété individuelle; le protestantisme réalise intérieurement la piété individuelle aux dépens de l'universalisme. Baur appelle de ses vœux un christianisme plus large et supérieur à ces deux formes ou manifestations de l'Idée chrétienne. Möhler en confie au catholicisme la réalisation en y introduisant, par son interprétation du dogme, la piété individuelle la plus intense et tout ce que le catholicisme détient virtuellement de protestantisme. C'est l'idée d'une « réforme sans schisme » qui préside à son entreprise. Il faut la suivre dans le domaine des sacrements et de l'organisation ecclésiastique.

LIVRE TROISIÈME

LA RÉFORME SANS SCHISME

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉDUCATION DE LA RELIGIOSITÉ ET DE LA MORALITÉ POPULAIRES

Redoutables furent donc, pour les destinées ultérieures du christianisme, les conséquences du schisme accompli. Mais cette hostilité raisonnée à l'égard de la Réforme n'empêche pas les théologiens wurtembergeois de reconnaître l'impérieuse nécessité d'une rénovation catholique intégrale. Ce qu'ils rêvent, en fait, c'est une seconde Réforme, une Réforme sans schisme [1]. Au moment où l'Église allemande se réorganise à la faveur des circonstances, leur enthousiaste labeur est sollicité par le désir de refondre la matière inorganique léguée par la tradition et de ressaisir dans le passé les réalisations les plus heureuses de l'Idée chrétienne. Si, grâce à la distinction subtile entre l'essence permanente du dogme et son revêtement scientifique susceptible de métamorphoses incessantes, ils conçoivent la possibilité et jettent les premières bases d'une théologie nouvelle, ils tentent aussi une restauration complète du culte, de la discipline et de la pédagogie ecclésiastiques. En ce domaine pratique, ils ne se montrent pas moins hardis que sur le terrain de la pure spéculation.

CHAPITRE XIII

LE PRINCIPE DES RÉFORMES

Quelle est la véritable nature de la piété catholique? Quelle orientation convient-il de donner à l'éducation religieuse et morale des fidèles? Telles sont les questions d'ordre général dont la solution détermine les vœux ou projets particuliers des théologiens wurtembergeois.

I. Ils sont toutefois, en leur activité réformatrice, les héritiers d'un

1. Voir en part. *T. Q.*, 1822, 306-307 : « Sie (die Kirche) wird das leisten, was die Reformatoren vermuthlich allein verlangten... » (Hirscher).

passé déjà riche en exemples. Depuis 1750 environ s'accomplissait, au sein du catholicisme allemand, un travail ininterrompu de transformation interne. Caractérisés au XVIIIe siècle par leur tendance subversive et liés étroitement à des intérêts politiques, ces essais de réformes avaient pris au XIXe, grâce aux sécularisations et sous les auspices du mysticisme romantique, un aspect plus religieux et traditionnel.

1. Au XVIIIe siècle la philosophie des lumières, les velléités séparatistes de l'Église allemande et le piétisme protestant agissent de concert pour entraîner le catholicisme dans la voie des innovations. On veut le réformer soit pour donner à ses institutions plus de clarté et de simplicité, soit pour le rattacher plus fortement aux destinées de la nation allemande, soit enfin pour rendre sa piété plus intense et plus personnelle. L'influence piétiste ne joue encore qu'un rôle effacé et ne triomphera qu'au XIXe siècle [1]. Les deux autres se mêlent si bien qu'on ne peut les considérer isolément. L'exemple joséphinien prédomine. Werkmeister, prédicateur de la cour à Stuttgart, revendique pour le souverain le droit d'abolir ce qui, dans le catholicisme, ne peut satisfaire les exigences de la société moderne [2]. Franz Berg, professeur d'histoire ecclésiastique à Wurzbourg, essaie de mettre en évidence le rôle éminent que pourrait jouer un catholicisme capable de s'élever à un niveau intellectuel supérieur, de répondre aux besoins profonds d'une religiosité populaire qui ne se contente pas toujours de vaines superstitions, de donner enfin un sens nouveau aux formules et aux usages d'antan [3]. Initiative des gouvernements ou initiative privée, le résultat est le même. On tente de réduire les éléments cérémoniels et mystérieux du culte et de le transformer en simple moyen d'édification morale. Cette réforme cultuelle se complète naturellement par des entreprises d'ordre pédagogique qui ont pour but d'éclairer les masses et de les préparer à cette « épuration » du culte et de la discipline. Les catéchismes de l'époque sont pénétrés de ce moralisme pratique qui caractérise l' « Aufklärung ». Une vaste littérature populaire s'épanouit ici, comme partout ailleurs. L'Allemagne catholique tout entière prend part au mouvement. C'est l' « Aufklärung », si détestée des historiens catholiques, qui a donné à l'Église allemande une première organisation et un esprit nouveau d'énergique activité, gages des victoires futures [4].

Partout, dans le Sud, germent les essais ou les vœux de réformes. En Bade se constitue de bonne heure, autour de la faculté de Fribourg comme centre, un catholicisme « éclairé » qui maintiendra ses positions jusqu'en plein romantisme. — En Souabe, un Werkmeister, qui admire

1. *T, Q.*, 1824, 220-221. L'on reproche ici au catholicisme allemand des XVIIe et XVIIIe siècles de n'avoir pas suffisamment compris la signification du piétisme protestant.

2. Voir en part. *Beiträge zur Verbesserung der kath. Liturgie in Deutschland*, Ulm, 1789, 351.

3. H. Schmid, *Gesch. der kath. K. Deutschlands...*, 91-92.

4. Sur l' « Aufklärung » catholique, voir en part. Bruck, *Rationalistische Bestrebungen im kath. Deutschland, bes. in d. drei rheinischen Erzbisthümern in der 2. Hälfte des 18. J.*, Mainz, 1865.

l'exégèse protestante et méprise la théologie catholique, soumet à une critique impitoyable la liturgie de sa confession. Elle doit son extension et ses défauts les plus choquants aux papes et aux théologiens romains. Elle n'a ni simplicité, ni clarté, ni beauté. La Messe, cérémonie de portée purement « commémorative », doit être célébrée en allemand [1]. C'est l'eudémonisme de l' « Aufklärung » qui inspire la pédagogie religieuse de Werkmeister. La religion révélée y fait place à cette religion « naturelle » que Jésus, le Sage incomparable, a comprise et enseignée. Il ne sera point question de ses miracles, mais de ses pensées et de ses actes essentiels. Le christianisme est avant tout une morale. Christ n'a pas voulu seulement le salut éternel des hommes, mais encore leur félicité terrestre par le travail et la vertu. Il ne peut y avoir ainsi de conflit entre le « chrétien » et le « citoyen [2] ». Telle est la doctrine en ses linéaments les plus généraux. — La catholique Bavière elle-même ne se ferme pas à ces influences. Ickstadt et autres fervents de l' « Aufklärung » y entreprennent une vaste réforme, de nature surtout pédagogique. L'Ordre des Illuminés y lutte, avec une âpre énergie, contre le catholicisme réactionnaire. Toutefois les essais de rénovation prennent ici un caractère moins radical. Ils se ressentaient de la contradictoire éducation qu'avaient donnée à Max Joseph III le tolérant Ickstadt et le fanatique ex-jésuite Stadler. Le prince suit cependant l'exemple joséphinien, lutte contre la superstition au sein de la noblesse et du peuple, cherche à relever le niveau intellectuel du clergé, reconstitue l'enseignement et impose aux Ordres religieux une demande d'autorisation [3]. L' « Aufklärung » pénètre également à Wurzbourg et à Salzbourg [4]. Mais l'œuvre de Sailer, commencée bien avant la fin du siècle, annonce des temps nouveaux pour le catholicisme bavarois.

Dans le Nord, le mouvement n'est pas moins hardi. En Westphalie, l'œuvre de Fürstenberg et d'Overberg apparaît comme un compromis curieux entre les exigences du catholicisme et les tendances maîtresses de l' « Aufklärung ». Les archevêques rhénans, prenant Joseph II pour modèle, modifient à leur façon l'organisme ecclésiastique, introduisent dans le culte la langue allemande, abolissent de vénérables usages, enseignent la tolérance confessionnelle [5]. En ces tentatives multiples, souvent maladroites ou trop hâtives, s'exprime la volonté consciente de faire du catholicisme un instrument efficace de progrès social, de lui

1. Werkmeister, *Beiträge...*, 350.

2. *Id.*, *Ueber den neuen Katechismus*, Francfurt, 1789. Voir en part. 73, 77, 98. Sur Werkmeister, voir Werner, *op. cit.*, 356-358; Brück, *op. cit.*, 21-27; Longner, *Beiträge zur Geschichte der oberrheinischen Kprovinz*, Tüb., 1863, 292-326.

3. Voir H. Schmid, *op. cit.*, 102-113; Treitschke, *op. cit.*, II, 326. Max Jos. III règne de 1745 à 1777.

4. Sur l' « Aufklärung » à Wurzbourg, voir H. Schmid, *op. cit.*, 83, 90; Bernhard, *L. v. Erthal*, Tüb., 1852; Bœnicke, *Grundriss einer Gesch. v. d. Un. zu Würzb.*, II. Thl., 1782-1788; etc... — Sur Salzbourg, voir H. Schmid, *op. cit.*, 75-79.

5. H. Schmid, *op. cit.*, 60...; Brück, *op. cit.*, 99-128. Voir en part. Dorsch u. Blau, *Bemerkungen zur Verbesserung des äussern Gottesdienstes in der kath. K.*, Frankf., 1789. Voir, sur Overberg, *T. Q.*, 1831, 539...

rendre sa vigueur pédagogique et toute son action sur les masses populaires. Labeur admirable et fécond, encore trop méconnu et sans lequel ne se comprend pas la renaissance qui va suivre. Au XVIII[e] siècle comme plus tard au XIX[e], l'Allemagne, en mal d'unité et de réorganisation, s'applique « à refaire » son catholicisme.

A ces innovations s'oppose cependant une réaction, déjà violente au XVIII[e] siècle. Elle est entretenue par cette partie encore importante du clergé qui est demeurée réfractaire aux idées modernes, puissamment secondée par les Jésuites qui, après la suppression de l'Ordre, continuent leur œuvre de propagande, favorisée enfin par le peuple dont la masse demeure fidèle aux anciennes coutumes et cérémonies. A Wurzbourg, le clergé et le peuple luttent contre le mouvement de réformes de concert avec la presse réactionnaire, la noblesse et les fonctionnaires élevés par les Jésuites. En Bavière, Ickstadt trouve de nombreux adversaires et, dans le Nord, un chapitre tel que celui de Cologne combat les tentatives trop révolutionnaires [1].

2. A l'époque romantique, tandis que se constitue progressivement l'école wurtembergeoise, cette activité réformatrice s'amplifie et s'approfondit. La chute du Saint-Empire, les sécularisations et la décadence de l'ancien territorialisme provoquent la disparition partielle des tendances subversives. Libéré de ce joug et sollicité par des influences nouvelles, le réveil catholique prend des allures plus libres et plus diverses, un caractère plus religieux et sentimental. Encore latent au XVIII[e] siècle, le piétisme devient facteur prédominant à côté du rationalisme qui prolonge toutefois son existence et avec lequel il pourra au besoin s'allier. La réaction, qui gagne peu à peu en puissance, acquiert toute son ampleur après la restauration de la Papauté et des Jésuites. Ainsi se forment les trois courants essentiels qui vont se mêler ou se combattre. Placée entre le protestantisme et le Saint-Siège, la réforme catholique essaie de satisfaire simultanément aux exigences de la raison éclairée, à celles du sentiment religieux individuel, à celles enfin de l'autorité ecclésiastique souveraine dont elle ne peut se séparer sans risquer sa propre existence. Ici apparaît le sens véritable, le fond primitif de la transformation en train de s'accomplir. Sans rompre avec le passé et tout en conservant ses attaches avec Rome, l'Église allemande s'adapte spontanément aux conditions nouvelles qui lui sont faites par la nation en travail. Ce n'était pas la première fois qu'un mouvement religieux d'origine populaire contraignait le catholicisme germanique à élargir ou assouplir ses cadres. Avant la Réforme ces réveils, issus d'un spiritualisme toujours plus raffiné, avaient respecté la tradition et la hiérarchie. Après le schisme du XVI[e] siècle et la période de luttes qui l'avait suivi, le catholicisme s'était montré plus tolérant à l'égard de ce piétisme enthousiaste qui couvait sans cesse sous la cendre. Au XVIII[e] siècle et sous les auspices de l' « Aufklärung », le réveil s'était

1. Voir Bruck, *op. cit.*, 5-7, 136-138 ; H. Schmid, *op. cit.*, 50-51, 80-98 ; K. Lamprecht, *op. cit.*, IX, 3-4, sur l'état arriéré des masses populaires au XVIII[e] siècle.

lentement préparé [1]. Il éclate maintenant, utilisant au profit de l'individualisme religieux les formules universalistes du mysticisme romantique. Il était si profond et si sincère qu'il ne sera jamais entièrement étouffé par la réaction venue de Rome et entretenue par les Jésuites. Le catholicisme allemand conservera toujours son inclination naturelle et caractéristique vers une religiosité épurée et vers l'intériorisation de la piété individuelle. Cette tendance était, on le sait, l'âme de la restauration théologique entreprise en Wurtemberg et les prêtres qui l'élaboraient sortaient tous des couches populaires. Mais ils n'étaient ni les premiers, ni les seuls artisans de cette vaste rénovation.

C'est précisément dans le Sud, autour du Wurtemberg catholique en voie de formation, que le mouvement s'affirme avec le plus de vigueur. A Constance, un Wessenberg représente la tradition renouvelée de l' « Aufklärung »; en Bavière, un Sailer utilise au profit de sa confession ce qu'il y a de plus fécond dans la philosophie du sentiment et le piétisme interconfessionnel. Les deux réformateurs évitent les attitudes extrêmes auxquelles leurs tendances respectives pouvaient aboutir : rationalisme subversif et mysticisme séparatiste. Menacés par un ennemi commun : la Compagnie de Jésus et le parti ultramontain, ils se complètent admirablement et se rejoignent sur le terrain des réformes pratiques. Ils seront les premiers modèles imités par les théologiens wurtembergeois. A Tubingue, leurs influences se combineront harmonieusement à la faveur de l'idéalisme romantique.

Il importe de constater, pour expliquer en particulier les premiers articles de Hirscher dans la revue de Tubingue, cette survivance singulière des tendances de l' « Aufklärung » en plein romantisme. Elles se trouvent, sous une forme atténuée, au service d'intérêts politiques nouveaux qui ont remplacé ceux des anciens princes ecclésiastiques. Les traités de 1815 avaient créé une situation difficile aux gouvernements que la nécessité d'unir protestants et catholiques en un même État devait pousser à lutter contre l'intransigeance confessionnelle, à réformer et à assouplir en particulier le catholicisme. Ils s'inspireront encore souvent de l'entreprise joséphinienne. C'est ainsi qu'en Wurtemberg l'initiative gouvernementale, secondée par une notable fraction du clergé, accomplit de nombreuses réformes [2].

Mais l'initiative du clergé prend maintenant le pas sur celle des gouvernements. C'est dans l'évêché de Constance que s'ébauche, au commencement du siècle, la tentative la plus significative. Wessenberg est le type achevé du réformateur catholique de cette époque. Son idéal est ce « christianisme catholique » épuré et approfondi dont la vision suggestive hante alors tous les cerveaux. Vicaire général depuis 1802, il consacre toute son intelligence et toute son énergie à une œuvre hardie de réformes cultuelles et pédagogiques. Il se croit les mains libres et se

1. K. Lamprecht, *Zur jüngsten deutschen Vergangenheit*, 2, 2, 78.....
2. Golther, *op. cit.*, 34-36.

préoccupe fort peu des décrets tridentins ou du Saint-Siège. Il insiste, comme plus tard les théologiens de Tubingue, sur le renouveau de l'esprit sacerdotal, réorganise les séminaires et les études théologiques, oblige les prêtres à prêcher tous les dimanches et à instruire les fidèles, les astreint à des conférences mensuelles dont il systématise lui-même les résultats. Les éléments essentiels de la tentative wessenbergienne se retrouveront presque tous, sous forme de vœux, adaptés aux circonstances et le plus souvent corrigés de leur tendance rationaliste, dans la *Revue de Tubingue* : lecture intégrale de la Bible permise et conseillée à tous les fidèles, liturgie allemande et nouveaux formulaires, élaboration de catéchismes et de manuels religieux perfectionnés, suppression d'usages surannés, réinterprétation de certaines institutions, relèvement de la discipline et éducation de la religiosité populaire [1]. On a ici une première ébauche d'organisation catholique sociale. Si l' « Aufklärung » porte momentanément atteinte à l'essence même de la confession, elle n'en contribue pas moins à créer un « esprit » nouveau, à rendre surtout à l'Église allemande le secret de son énergie intérieure.

En Bavière, au début du siècle, l' « Aufklärung », que Max Joseph III n'avait favorisée qu'avec prudence et modération, prend une plus grande extension. La politique de Montgelas et l'influence française lui assurent un succès momentané. Winter, un professeur de Landshut, publie en 1810 un livre de messe en allemand où il fait la critique du missel officiel. Il se défend toutefois de vouloir compromettre la messe elle-même. Il soumet son travail à l'approbation des autorités ecclésiastiques. Mais il accuse l'institution actuelle d'accorder trop d'importance à l' « opus operatum », de favoriser l'incrédulité ou la superstition formaliste, d'être inaccessible au peuple. Il exprime ainsi les principaux griefs que Hirscher reprendra bientôt à Tubingue [2]. Sa tentative n'est cependant qu'une manifestation de tendances en voie de disparition. Celle de Sailer est infiniment plus représentative du renouveau catholique d'alors. Elle résume, prolonge et agrandit l'œuvre accomplie par l' « Aufklärung » et le mysticisme sentimental qui caractérise le piétisme bavarois. Prêtre admirable, une sorte de François de Sales ou de Fénelon allemand, fondateur d'une vaste littérature catholique dans le Sud de l'Allemagne, il est l'âme et le centre du réveil. Il canalise et utilise au profit de l'Église cet afflux d'aspirations et de besoins qui entraîne le catholicisme allemand vers de plus hautes destinées. Soucieux d'éviter les extrêmes et d'introduire en sa conception harmonieuse du catholicisme les éléments les plus féconds de l'idéologie contemporaine, Sailer prépare, de 1800 à 1820, les voies à l'école wurtembergeoise. Il s'oppose, avec une égale énergie, au rationa-

1. Voir en part., parmi les ouvrages de Wessenberg, *Der Geist des Zeitalters...*, Zürich, 1801 ; *Elementarbildung des Volkes im 18. Jahrh.*, Zürich, 1814. Voir aussi l'*Archiv für die Pastoralconferenzen des Bisthums Konstanz* (1804-1827). Sur Wessenberg, voir en part. l'article de Norber dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte et aussi Beck, *Freiherr J. H. v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken...*, Freiburg, 1862.

2. *Erstes deutsches kritisches Messbuch*, München, 1810, et *Erstes deutsches kritisches, katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten*, Landshut, 1811.

lisme subversif d'antan et à l'ultramontanisme de demain. Il discipline et modère le mouvement piétiste qui risque d'entraîner trop de catholiques vers l'individualisme sectaire. Il montre l'exemple aux théologiens de Tubingue en essayant de retenir au sein de l'Église cet enthousiasme religieux nouveau et spontané qui tend à briser le rigide appareil de son organisation extérieure. Il emprunte à l' « Aufklärung » ses moyens pédagogiques en les séparant de toute visée politique. Il veut refaire l'éducation du peuple et de son clergé. Il renouvelle la grande Idée catholique de l'union intime entre religiosité et moralité. Restauration en l'homme de l'Image divine obscurcie par le péché, rédemption par passage de l'égoïsme naturel à l'Amour chrétien, par conversion et pénitence, épanouissement de l'Amour en actes de sainteté, toutes ces affirmations du piétisme catholique s'expriment, sous forme vague encore, en l'œuvre de Sailer avant de se revêtir, à Tubingue ou ailleurs, de formules romantiques [1].

A la même époque, des tendances analogues travaillent le catholicisme septentrional. Tandis que le prince de Hohenlohe-Waldenburg en Silésie et Spiegel à Cologne imitent Wessenberg, le cercle de Munster inaugure un mysticisme qui rappelle celui de Sailer. Spiegel tente de relever l'Église rhénane détruite par la Révolution française, de la défendre à la fois contre l'ingérence de l'État et la tyrannie de la Curie romaine. Il accomplit de nombreuses réformes, éduque le clergé et favorise la théologie hermésienne. Directement inspiré par la philosophie sentimentale du XVIIIe siècle, le cercle de Munster prélude, comme Sailer, à l'interprétation romantique du mysticisme catholique [2]. Partout ainsi, sous la triple action du rationalisme de l' « Aufklärung », du piétisme enthousiaste et du romantisme naissant, le catholicisme allemand prend conscience de lui-même, de ses caractères essentiels et de ses destinées propres. Les théologiens de Tubingue ne sont que les héritiers de ce vaste mouvement.

3. Aux environs de 1820 se produit toutefois un revirement qui ne sera pas sans influence sur leurs idées réformatrices. Les circonstances contraignent les novateurs à limiter toujours plus leurs prétentions. Les événements leur enseignent la prudence et la modération. La tradition de l' « Aufklärung » disparaît progressivement et s'absorbe en celle que crée le romantisme. En 1832, Wessenberg publiera encore des ouvrages que le clergé allemand ne lira plus. Le rationalisme bavarois est voué à une prompte décadence. Le mouvement silésien se voit brusquement arrêté de 1825 à 1828. De même que l'œuvre de Hohenlohe, celle de Spiegel ne tarde pas à être attaquée de toutes parts. Sailer meurt en 1832 et le cercle de Munster, à partir de 1820, se dissout rapidement. L'Affaire de Cologne consacrera la déchéance de ces tentatives réformatrices. Encore quelques années, et les fêtes de Trèves annonceront l'avènement d'un catholicisme nouveau. Mais les résultats du mouvement réformateur

1. Voir *Sailer's Sämmtl. W.*, hg. v. Widmer, Sulzbach, 1839-1846. Sur Sailer, voir Bodeman, *J. M. von Sailer*, Gotha, 1856, et Aischinger, *J. M. Sailer*, Fribourg, 1865.
2. Voir en part. l'art. de Möhler, *T. Q.*, 1829, 309...

seront durables et féconds. La religiosité créée par l'époque romantique saura se maintenir, en Wurtemberg surtout. Les projets de réformes se font moins hardis et le scepticisme grandit au sujet des réalisations concrètes. Toutefois les idées maîtresses de la réforme demeurent. Une conception plus nette de l'essence vitale du catholicisme et la défense énergique de ses éléments irréductibles les contiennent en de plus justes limites et leur prêtent, par là même, plus de puissance et d'action. Si Möhler ne prêche plus en faveur des réformes extérieures qu'il réclamait jadis avec éloquence, il n'en cherche pas moins à renouveler la notion de sacrement, à inciter le clergé à l'étude de la théologie et à l'intensification de son activité pastorale. Si Hirscher renonce à ses premières hardiesses, il n'en développe pas moins, dans le sens du néomysticisme romantique, l'œuvre de réformes cultuelles et pédagogiques dont il esquissait le plan dans ses articles de début.

II. C'est, en effet, l'idéalisme romantique qui, à Tubingue comme ailleurs, s'assimile avec souplesse les éléments constitutifs de cette vaste rénovation. La synthèse harmonieuse qu'il opère ainsi est l'expression la plus complète de cette « réforme sans schisme ».

1. Ici se révèle la tendance éminemment « pratique » de la théologie wurtembergeoise. Si le dogme, pense Drey, est le fondement et la manifestation la plus évidente de l'unité ecclésiastique, si le vrai catholicisme s'édifie en vertu de convictions religieuses communes à tous les fidèles, sa fin suprême n'en est pas moins la piété chrétienne, la vie sainte qui transfigure la réalité quotidienne [1]. Toutefois la piété demeure en la dépendance du dogme. A telle dogmatique correspondent tel culte, tels usages et telles mœurs. Voyons comment les « Idées » essentielles du catholicisme s'expriment et se réalisent par le culte, la discipline et la vie des fidèles [2].

L'idéologie de l'époque prête ses formules commodes qui s'inspirent de la distinction fondamentale entre « noumène » et « phénomène ». Les institutions ou sacrements ecclésiastiques sont destinés à éveiller en l'âme humaine la véritable « religiosité » qui, développée sous son double aspect théorique et pratique, s'épanouit en « Foi » et en « Amour », en connaissance et en actes [3]. Pour que le sentiment religieux s'extériorise en idées et en maximes, il est nécessaire que des mouvements primitifs (*Regungen*) se produisent dans le fond obscur de la conscience. Le culte et la discipline catholiques les feront naître. De même que la lumière et la chaleur déterminent, dans le germe de la plante, l'ébranlement nécessaire à la formation de la feuille et de la fleur, de même le culte chrétien, sollicitant le germe divin et l'Image qui sommeille en nous, en fait sortir la religiosité. Par des moyens d'ordre « sensible », il appelle à la vie le « suprasensible ». Il confère à l'Image divine une forme, un nom, une existence concrète [4]. En son aspect subjectif, il se compose 1° de l'élément

1. Drey, *Kurze Einl.*, 181-182. Voir encore 32 et 37.
2. *Id.*, 182-183. Voir encore Hirscher, *Ev. und Scol.*, 119.
3. Drey, *Kurze Einl.*, 185. Voir encore *T. Q.*, 1819, 369-371.
4. *T. Q.*, 1819, 371-372.

nouménal et mystérieux : émotions, représentations et volitions de l'âme religieuse; 2° de l'élément phénoménal ou figuration extérieure de ces réalités psychologiques, rites ou cérémonies accomplis par le croyant. En son aspect objectif, il comprend encore 1° l'acte transcendantal qui, déjà exprimé par le dogme, est donné dans le culte en son indicible réalité; 2° l'acte phénoménal d'ordre sensible qui, au moment même où il est accompli par le prêtre et le fidèle, leur garantit la réalisation divine de l'acte nouménal. Il s'agit donc ici de signes qui ont leur vertu propre, d'actes concrètement symboliques[1]. De là les exigences auxquelles le culte doit satisfaire. Le sensible ne doit y être que le revêtement du suprasensible; le culte chrétien ne sera point un grossier fétichisme. Il doit nous « rendre présent » le suprasensible; il ne sera donc pas cérémonie vaine, mais liturgie, rites efficaces et pleins de sens. Il doit être enfin esthétiquement beau, varié, susceptible de s'adapter avec souplesse aux conditions infiniment diverses des lieux et des époques. Telle est l' « Idée » du culte[2]. Le catholicisme la « réalise ». Il possède de vrais mystères. Tandis que le culte païen, divinisant le Fini, supprime le mystère et le résout en multiplicité phénoménale, le christianisme ne connaît qu'un seul « Phénomène » qui puisse manifester aux hommes le « Noumène » divin : Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, en qui la nature humaine et la nature divine sont à la fois unies et distinctes. L'Incarnation est le mystère fondamental du christianisme. C'est elle que le sacrement catholique représente en ses relations diverses avec l'Humanité. Le Divin, qui réside en l'âme humaine à l'état de puissance illimitée, de virtualité obscure et infinie, doit se « déterminer » pour l'intelligence et la volonté. Mais ces déterminations ne doivent jamais s'absorber dans le Fini, nous faire perdre de vue l' « Idée » irréductiblement supérieure aux « concepts » de l'entendement. Maudite soit la raison claire, si elle prétend faire descendre en sa sphère inférieure les mystères inexprimables. Car elle est impuissante à engendrer d'elle-même la ferveur religieuse. Le culte catholique se meut donc entre les extrêmes. Il laisse au mystère ses droits et évite la superstition, le formalisme extérieur, les pratiques suspectes. Ses sacrements nous offrent le Divin en sa réalité même, tel qu'il habite parmi nous. Sa splendeur extérieure, qui s'est amplifiée au cours des siècles, représente un effort magnifique en l'objectivation des « révélations intérieures ». Il a pour lui la diversité et la souplesse infinie de l'organisme vivant. Il s'accommode aux métamorphoses successives de la civilisation. Il accompagne l'homme de la naissance à la mort, sanctifiant tous les actes essentiels de sa vie[3].

Telle est la vision romantique du culte catholique. Le caractère positif de la reconstruction est évident. Il ne s'agit plus de supprimer arbitrairement les éléments cultuels qui ne répondent pas aux exigences de la raison

1. Drey, *Kurze Einl.*, 186-188.
2. *T. Q.*, 1819, 372-373; Drey, *Kurze Einl.*, 189; Hirscher, *Ev. u. Scol.*, 120-121 et *T. Q.*, 1823, 218-223.
3. *T. Q.*, 1819, 374-391; *T. Q.*, 1824, 227-232.

éclairée ou d'intérioriser la piété aux dépens des réalités religieuses objectives. Mais le sens de la nécessité des réformes, héritage fécond de l' « Aufklärung » et le désir d'une religiosité plus intime, tendance maîtresse du réveil catholique contemporain, demeurent vivaces et tendent, en l'idéologie compréhensive du mysticisme romantique, à se concilier avec la tradition. L'on insiste sur la discipline, le rôle social et l'œuvre pédagogique de l'Église qui, réalisation du « Royaume de Dieu » sur terre, s'arme de puissance contre l'égoïsme et, par la persuasion douce ou par les douleurs de la pénitence, engendre l'Amour, l'humilité parfaite et l'esprit de sacrifice chez les chrétiens[1].

2. Ce mysticisme se plaît à se retrouver lui-même dans le passé de l'Église, dans l'histoire des trois premiers siècles en particulier. Möhler, en son « Unité de l'Église », définit comme Drey le culte idéal, représentation des idées, des sentiments et des faits religieux en formes spatiales et en symboles concrets. Mais, préoccupé par ses projets de réformes, il insiste sur cette liberté cultuelle qui, à son sens, régna de tout temps en l'Église. Il décrit la genèse de l'unité cultuelle et disciplinaire en fonction de l'unité dogmatique. L'Esprit chrétien se crée nécessairement un revêtement sensible. Plus est intense la religiosité, plus vigoureuses sont les formes qu'elle adopte et par où elle s'extériorise. Car, si elle est le principe créateur des symboles et des cérémonies, ceux-ci, à leur tour, la fixent et la fortifient, en assurent la transmission. C'est ainsi que naît la « tradition » cultuelle et disciplinaire. Elle concilie l'individualisme et l'universalisme, utilise les énergies de chaque fidèle et synthétise les tendances les plus diverses. Avec une aisance souveraine, la primitive Église détermine progressivement sa prédication, sa liturgie, ses cérémonies. Elle se plie avec souplesse aux circonstances. Du moment où le culte et la discipline ne sont que les manifestations phénoménales de la religiosité interne, les Églises, sous l'influence apostolique, s'organisent « par le dedans », sans régler minutieusement à l'avance les formules et les usages. C'est pourquoi l'Église primitive n'offre pas, à ce point de vue, un modèle immuable ou complet en soi. Chercher en elle le culte et la discipline « absolus », c'est vouloir imposer à la catholicité tout entière un cadre trop étroit. Comment, à l'époque des persécutions, les chrétiens auraient-ils songé à organiser leur culte? C'est vers le IIIe siècle seulement que l'Église commence à élaborer, dans l'esprit de la vivante tradition, son appareil extérieur. A mesure que le catholicisme s'étend, son culte gagne en ampleur et magnificence, sa discipline en rigueur et vertu sociale. Il lutte contre l'effort hostile des hérésies qui ne veulent ni symboles ni cérémonies, contre la tendance « païenne » qui rêve, au contraire, de transformer le christianisme en religion purement extérieure et formaliste. Il louvoie entre les extrêmes. Sa tradition cultuelle n'est donc pas tyrannique. Un siècle ne soumet pas le suivant de force à ses usages. L'Église s'assimile progressivement le culte païen et le culte juif, leur prê-

1. *T. Q.*, 1819, 203-210.

tant une signification nouvelle. L'Orient et l'Occident affirment leurs tendances respectives. L'unité se concilie avec la diversité. Entraînée par son élan vital, l'Église rejette, comme indigne d'elle, toute tentative de constituer un ensemble rituel trop rigide et incapable de se métamorphoser utilement en fonction des lieux et des circonstances[1].

Même évolution organique pour la vie et les mœurs chrétiennes. Les éléments essentiels de la pédagogie ecclésiastique nous apparaissent, à l'heure actuelle, comme minutieusement réglés et fixés. Mais il faut briser cette surface durcie pour atteindre le mouvement, la genèse intime des institutions, la formation lente des prescriptions disciplinaires. Chacune d'elles ne s'est établie qu'au prix de luttes infinies. S'il est facile de mépriser l'héritage du passé, il est également dangereux de le vénérer avec excès. L'histoire nous en révèle fatalement la valeur positive et aussi la caducité. L'Église voulait que l'ascétisme chrétien ne fût que l'expression spontanée de la piété intérieure. Les vrais ascètes chrétiens se gardaient bien d'élever leurs pratiques particulières au rang de règles universelles. L'Église sanctifiait la vie humaine totale, évitant par un heureux instinct tout « absolutisme ». Elle sauvegarde les droits du mariage, de la propriété individuelle, de l'usage des mets et boissons. Ici encore se manifeste la vraie nature des contraires opposés. L'Église conserve les oppositions vivantes et rejette les contradictions[2].

3. Cette interprétation romantique inspire les projets d'ordre immédiat et pratique. Ils sont prudemment émis par les théologiens de Tubingue sous forme d'indications ou de vœux[3]. L'on adopte ici une attitude moyenne entre les tentatives du XVIIIe siècle et la restauration ultramontaine de la piété animiste. L'on veut moderniser l'Église, non pour l'absorber plus facilement dans l'État, mais pour lui rendre toute son énergie intérieure. L'on veut, sans adorer tout ce que le siècle précédent avait voulu brûler, approfondir la piété catholique, la purifier de tout formalisme, équilibrer la pratique et la religiosité interne[4].

En fait, les réformes demandées tendaient à créer une piété catholique d'un caractère « local » nettement accentué. Toutefois cet aspect particulariste n'apparaît jamais en contradiction avec l'esprit de large universalisme qui anime tous les écrits des théologiens wurtembergeois. Ils veulent simplement que, dans les limites de l'unité traditionnelle, il y ait place pour la diversité. Ils défendent les droits de la religiosité souabe[5].

Les réformes sont nécessaires. Avec la chute du Saint-Empire a disparu l'ancienne Église allemande. Une série de Concordats l'a matériellement restaurée. Mais l'essentiel reste à faire. L'Église a besoin d'une régénération « interne ». La maison est reconstruite; il y faut un mobilier

1. *Einheit...*, 161-170.
2. *Id.*, 145-149 et 154-158.
3. Voir en part. *T. Q.*, 1822, 225, 231-234.
4. Drey, *Kurze Einl.*, 216. Il faut tenir « die glückliche Mittelstrasse ». Voir encore *T. Q.*, 1819, 603.
5. Voir Schanz, *T. Q.*, 1898, 12.

renouvelé[1]. Est-il toutefois possible de « réformer » l'Église? L'idée de cette réforme s'accorde-t-elle avec la tradition? Oui, si l'on distingue l' « essence » du culte, de la discipline et des institutions ecclésiastiques d'avec leurs « formes » mobiles et changeantes. Une « critique » des rites et usages est donc à faire. Ses critères seront établis en fonction de l'évolution historique. Il faudra déterminer ce qui, dans l'héritage du passé, a perdu toute signification et toute efficacité[2]. Cette tâche délicate incombe aux législateurs de l'Église. Ils auront à modifier souvent, mais peu à la fois. Ils sauveront le trésor traditionnel et le principe de continuité sans barrer le chemin aux améliorations[3]. Si les fins spirituelles du culte et de la discipline sont permanentes, les moyens utilisés peuvent changer[4]. Le théologien anglais Marsh a donc tort de reprocher au catholicisme sa rigidité absolue. Ne sait-il pas les modifications incessantes qu'ont subies, au cours des siècles, tous les rouages de l'organisme ecclésiastique[5]? Que d'éléments caducs doivent encore disparaître! Ils constituent pour l'Église un « poids mort » dont il faut la débarrasser. Partout éclate la contradiction entre le « droit » et le « fait ». Les canons survivent trop souvent à la ruine des institutions dont ils consacraient naguère l'existence. De là, dans la liturgie en particulier, un désaccord frappant entre le fond et la forme. Le peuple n'en est point dupe. A mesure que sa religiosité se perfectionne et s'affine, il exerce une critique toujours plus clairvoyante. Partout des abus à combattre. Leurs causes sont diverses et profondes. Elles se ramènent toutes à une rupture d'équilibre entre les fins purement religieuses de l'Église et l'organisation extérieure. Hirscher habille sa pensée hardie de formules romantiques. Il utilise le grand argument de l'époque : la rigidité excessive des formes produit l'anarchie dans le domaine religieux tout comme le despotisme provoque la révolution dans l'ordre politique. L'évolution organique et le principe de vivante continuité, se mouvant entre les contraires, évitent à la fois la stagnation et la révolution. Les réformateurs wurtembergeois s'inspirent des mêmes idées maîtresses que les publicistes conservateurs[6].

4. Mais quelle orientation générale l'école wurtembergeoise voudrait-elle donner à la religiosité populaire? Deux tendances nouvelles font courir à celle-ci les plus graves dangers : le mysticisme séparatiste qui sévit dans le Sud de l'Allemagne et le retour à un animisme grossier qui s'affirme en particulier dans les provinces rhénanes sous l'action de la propagande belge et française. Le premier entraîne le catholicisme jusqu'aux confins du protestantisme luthérien; le second le sépare avec violence de tout ce qui, dans le protestantisme, est un appel légitime à l'intériorisation de la piété individuelle[7].

1. *T. Q.*, 1822, 225-227.
2. Drey, *Kurze Einl.*, 189-190.
3. *Id.*, 225-227, 238-242.
4. *T. Q.*, 1822, 227-228.
5. *Id.*, 60...
6. *Id.*, 228-231 et *T. Q.*, 1823, 193-198, 219-233.
7. *Id.*, 1823, 699. Voir encore Möhler, *Symb.* (IV), 2.

Le devoir du clergé, dit incessamment la *Revue*, est de canaliser, d'utiliser au profit du catholicisme le mouvement piétiste actuel. Que l'on abandonne à elles-mêmes ces énergies religieuses ou qu'on les combatte trop âprement, et elles se frayeront leur voie par la révolte, provoquant l'anarchie au sein de l'Église allemande[1]. Hirscher veut donc défendre les droits du culte domestique (*Privatandacht*). Que l'Église devance les désirs populaires, les dirige et leur offre des modèles à suivre. Qu'elle conserve cet enthousiasme et entretienne cet aliment indispensable de la vie ecclésiastique. Qu'il y ait, entre le culte public et le culte privé, vivante et féconde collaboration. Le premier amènera plus de régularité dans l'exercice du second et inversement. Le culte privé ne prétendra pas remplacer le culte public; il n'en sera que le complément. N'est-ce pas l'insuffisance du culte public qui provoque, au sein des communautés religieuses, les excès du sentimentalisme mystique et de l'individualisme piétiste[2]? Malheur à ceux qui ne savent pas équilibrer le sentiment et la raison claire! L'exemple du curé Henhöfer nous montre pourquoi, de tout temps, certains catholiques ont abouti, par orgueil, aux excentricités d'une foi qui méprise tout lien ecclésiastique[3]. Henhöfer n'avait que trop pratiqué les œuvres de Mme Guyon! Son ardente religiosité ne savait point se fixer en formules précises et universelles. Il avait l'intelligence médiocre et le goût du paradoxe. Il n'avait étudié ni philosophie ni dogmatique. Il avait tous les défauts du sectaire. Le piétisme séparatiste n'a donc pas eu de peine à séduire ce faible cerveau. Henhöfer assiste aux conventicules de Brougier le menuisier, se met à prêcher et à improviser de fougueux sermons, se répandant en imprécations furieuses contre l'Église catholique, conçoit enfin la folle ambition de devenir centre et chef d'Église[4]. Il faudrait, au contraire, que ce piétisme trouvât sa place naturelle en l'organisme ecclésiastique, qu'il y jouât le rôle d'un ferment actif[5]. Car il n'y a pas contradiction entre mysticisme et catholicisme. Le mysticisme est un phénomène aussi ancien que l'Église elle-même. Le moyen âge n'eut-il pas ses grands mystiques? Thomas a Kempis n'est-il pas connu de tous les fidèles[6]? Le jansénisme et le quiétisme n'exercèrent-ils pas, en pleine époque moderne, une action puissante sur l'Église? Il faut regretter qu'au XVIIIe siècle le piétisme protestant soit resté sans influence sur le catholicisme. Le XIXe siècle annonce des temps nouveaux. Le catholicisme s'inspire enfin de cette religiosité profonde qui, de tout temps, a caractérisé l'Allemagne. L'on comprend mieux que la religion ne repose pas sur la démonstration ou sur le mécanisme des pratiques

1. Sur le mouvement des « Aftermystiker », voir en part. Silbernagl, *Die kirchenpol. u. rel. Zust. im 19. Jahrh.*, Landshut, 1901, 85-96. Sur les concessions au protestantisme, *T. Q.*, 1826, 629-631.
2. *T. Q.*, 1821, 63-65 et 1823, 397-398.
3. *Id.*, 1823, 698...
4. *Id.*, 694... et, sur M. Boos, *T. Q.*, 1827, 547-568 (exposé succinct de la biographie et du système de Boos). Voir encore, contre les petites sectes, *T. Q.*, 1826, 574.
5. *Id.*, 1824, 219... « Ueber das Verhältnis des Mysticismus zum Katholizismus. »
6. *Id.*, 1820, 323...

extérieures. Le mysticisme authentique concilie l'intuition sentimentale avec la pensée discursive, avec les rites et la moralité. Il tient compte du dogme et du culte. Il faut que l'Église nourrisse — en son propre sein — un « protestantisme » salutaire dont la mission permanente sera de faire échec au formalisme de surface. Le mysticisme sain ne fut-il pas, avant la Réforme, le protestantisme latent de l'Église? Le monachisme en a longtemps conservé la tradition. La Réforme l'a « extrait » de l'Église pour le développer indépendamment de l'organisme total. Il doit maintenant y rentrer, y jouer le rôle auquel il a droit. Le mysticisme est affaire individuelle. Or l'Église ne peut étendre sa législation compliquée à tous les replis secrets, à tous les mystères de la personnalité religieuse. Et elle aurait tort de recourir à de misérables expédients, de détourner les cœurs et de capter les imaginations par l'exagération des magnificences cultuelles. Qu'elle offre plutôt au mysticisme chrétien un aliment indispensable. Qu'elle forme un clergé vigoureux et facilite la tâche pastorale en simplifiant sa liturgie et les prescriptions de sa discipline [1].

Si le piétisme séparatiste est un danger pour l'Église, il y a une conception et une apologie du catholicisme qui ne sont pas moins funestes. Le grand adversaire de l'hermésianisme, Nellessen, n'admet comme éléments constitutifs du catholicisme que la foi aveugle et absolue, les rites et les cérémonies, les jeûnes et les macérations, le célibat sacerdotal et les vœux monacaux. Il dénie toute valeur propre à la raison humaine et ne comprend pas que nombre de pratiques nuisent au développement de la saine religiosité. La pratique des indulgences, en effet, détourne les catholiques de la vraie justification [2]. Des pèlerinages comme ceux d'Aix-la-Chapelle ne peuvent que démoraliser les fidèles [3]. Poussé trop loin, le culte des reliques produit le même effet. C'est un retour humiliant au paganisme. Comment le clergé peut-il approuver de tels usages? Les fidèles n'ont que trop de penchant à oublier les fins spirituelles de la religion, à n'en considérer que l'appareil extérieur. Les prêtres devraient donc combattre cette renaissance de coutumes animistes et purifier la piété populaire. Pourquoi attacher tant de prix à des reliques? Les fidèles se précipitent sur les images de bois et de pierre et abandonnent le Christ mystérieusement présent en l'hostie consacrée! Qu'ils lisent, au contraire, les œuvres d'un Geishüttner ou d'un Sailer. Qu'ils y cherchent la vraie conception de la justification catholique, du salut par la Foi et l'Amour s'épanouissant en œuvres et en moralité. Comment réfuter les protestants qui réduisent le catholicisme à ces pratiques dont l'inanité est si évidente [4]? Comment leur montrer, quand ils invoquent les arguments dont usèrent les polémiques du XVIe et du XVIIe siècles, que le catholicisme n'est pas une grossière idolâtrie? Les catholiques « vénèrent » les saints; ils ne les « adorent » pas. L'Église a tracé des limites très nettes entre l'adoration

1. *T. Q.*, 1824, 219-248.
2. *Id.*, 1820, 477-496. Voir en part. 489.
3. *Id.*, 496-510.
4. *Id.*, 1819, 712.

et la vénération. Ce que l'Église veut exprimer par la vénération des saints, c'est une grandiose « Idée », l'union de tous les esprits en toutes les parties du monde spirituel, le lien universel qui rattache les morts aux vivants[1]. C'est ainsi qu'il faut interpréter les institutions du catholicisme. Lorsque Nitzsch accuse l'Église de défigurer le christianisme, il a raison s'il ne faut chercher l'expression suprême de la foi catholique que dans le « Köllnisches Myrrhenstrauss » ou dans la théologie mariolâtre[2]! L'Église ne place pas la Vierge Marie au-dessus de Christ. C'est là encore un préjugé protestant. Mais il reste vrai que certains catholiques justifient les accusations de la confession rivale. Räss et Weis traduisent un catéchisme français où l'on insiste sur l'union de Marie avec les trois Personnes de la Trinité, où l'on appelle Marie « reine de l'Univers », où l'on recueille tout ce qu'a pu dire sur elle le fanatisme le plus échevelé. Nous voici fort loin de l'Écriture, de la primitive Église, de la vraie tradition, du dogme admirable de la communion des saints[3]! La mariolâtrie vient de France en Allemagne. Les théologiens allemands se mettront-ils à l'école des théologiens français[4]? Qu'ils laissent aux Français ce terme méprisant de « janséniste » que l'on applique, en France, à quiconque veut réformer le catholicisme[5]. Car il y a des catholiques français qui désirent une rénovation religieuse et qui, comme Kératry, s'élèvent contre l'extériorité du culte français tel que la Restauration l'a fait et attaquent avec vigueur l'œuvre néfaste des Jésuites[6]. Et l'on voit aussi, dans le Tyrol, renaître de dangereuses pratiques. En même temps, la littérature des dilettantes, des convertis romantiques, de ceux qui, au mépris de la véritable tradition apostolique, prêchent en faveur de l'infaillibilité papale, risque de compromettre à jamais les réformes entreprises[7].

C'est ainsi qu'entre 1820 et 1825 environ le piétisme de l'école wurtembergeoise se définit lui-même en fonction des courants extrêmes qui se dessinent déjà nettement dans l'Allemagne catholique. Il se montre également hostile au séparatisme des conventicules et au renouveau des pratiques animistes.

III. Pendant les années qui suivent, sous l'influence des événements politiques, en particulier de la constitution de la Province du Haut-Rhin[8], l'on voit croître, au sein de l'école wurtembergeoise, l'hostilité raisonnée contre les tendances de l' « Aufklärung » encore vivaces et contre l'abus des réformes extérieures accomplies avec la complicité des gouvernements.

1. *T. Q.*, 712-713. Voir encore *T. Q.*, 1820, 273... et 1828, 347... Voir aussi *T. Q.*, 1823, 33.
2. *Id.*, 1825, 293-294.
3. Hirscher, *Ev. u. Sc.*, 125-130.
4. *T. Q.*, 1826, 713...
5. *Id.*, 1827, 110-111 et 1826, 452...
6. *Id.*, 1827, 276...
7. *Id.*, 1828, 256-257 et 1826, 286, 296-299. — Voir encore Drey, *T. Q.*, 1826, 654-656 (très important).
8. Voir plus loin, ch. XVIII.

L'école insiste, avec une énergie grandissante, sur la réforme interne du clergé et sur l'éducation de la religiosité populaire.

1. Il est difficile de combattre les abus dans l'Église. C'est une tâche fort délicate dont le succès est le plus souvent compromis par la maladresse de réformateurs trop zélés. Pourquoi l'entreprise de Joseph II et de son frère Léopold a-t-elle échoué malgré l'excellence de leurs intentions? Il importe que les catholiques sincères, dévoués à leur Église et soucieux de la purifier de ses tares, connaissent les raisons profondes de cet échec. Toute Église qui dispose d'une hiérarchie et d'un culte savamment organisés est exposée à de multiples dangers. L'orgueil et l'instinct de domination s'emparent du clergé, le formalisme et la superstition envahissent les pratiques populaires. Une réforme devient alors nécessaire. Mais encore faut-il que les circonstances la favorisent. Or Joseph et Léopold ont commencé leur œuvre de manière inopportune. La puissance d'un monarchisme corrompu n'était pas brisée; le peuple n'était pas suffisamment préparé. Il eût fallu réformer tout d'abord le clergé. Il est dangereux de vouloir, du jour au lendemain, répandre les « lumières ». Léopold et Scipion Ricci, le prélat réformateur de la Toscane, sont allés trop vite en besogne. Ils se sont mis en tête d'adapter le catholicisme aux seules exigences des classes cultivées. Le peuple ne pouvait ni les comprendre, ni les suivre. L'on ne peut qu'admirer l'énergie et le courage de Ricci, sa résistance rigoureuse aux attaques d'un clergé fanatique et jaloux. Mais tout cet héroïsme fut inutile, car l'heure des réformes efficaces n'avait pas encore sonné[1].

Parmi les mouvements contemporains, c'est celui de Silésie qui intéresse le plus la *Revue de Tubingue* Elle jette son dévolu sur Theiner, le réformateur révolutionnaire, l' « Aufklärling », qui se laisse aller à de vaines déclamations, se répand en invectives contre le culte et la liturgie catholiques et ne cesse de prendre à partie le pouvoir papal. Theiner se soucie fort peu de l'éducation du clergé. Mais, en revanche, il fait appel à l'initiative du gouvernement prussien. Il le charge de la mission de combattre le formalisme et la superstition. Il fonde ses espérances sur les hommes d'État qui viennent d'élaborer la liturgie prussienne. Il croit en la toute-puissance du « papier imprimé ». Il s'imagine que des décrets ou de nouveaux formulaires transformeront, comme par magie, l'Église en décadence. Le clergé n'est pour lui qu'un ensemble de marionnettes que l'État peut faire danser à plaisir. Sans doute l'Église, étant une société organisée, a besoin de lois et de formules. Mais celles-ci demeurent inefficaces si elles n'expriment pas une réalité vivante. Seul l'esprit sacerdotal renouvelé peut ranimer la vieille liturgie et les prescriptions disciplinaires de l'Église. Le salut de l'Église se trouve dans les âmes pénétrées d'esprit chrétien. Il est facile d'abandonner des pratiques surannées. Il y en a

1. *T. Q.*, 1827, 107-110, en part. 108-109. Voir 110-158 le résumé d'un livre sur les réformes tentées par Léopold et Ricci et en part. 122-123 où il est question de la fameuse lettre pastorale de l'archevêque de Salzburg (1782) communiquée par Léopold à ses évêques.

tant, en l'appareil cultuel de l'Église, que la dixième partie suffirait aux exigences du culte et aux aspirations profondes des cœurs vraiment religieux. Il est également facile d'en créer de nouvelles. Mais il y faut une singulière sagesse, de la modération et du tact. L'ingérence de l'État ne peut être ici que nuisible. Les anciens rituels laissent aux prêtres la plus entière liberté. C'est du clergé seul que doivent procéder les réformes [1]. Si un Theiner a pu entreprendre son œuvre néfaste, la faute en est au clergé, aux autorités ecclésiastiques qui n'ont pas su secouer à temps leur inertie. N'est-ce point à la mollesse du clergé que la Réforme a dû le meilleur de ses succès momentanés? A l'heure où le catholicisme allemand se renouvelle, rien ne serait plus à craindre que de maladroites réformes. Le devoir du clergé serait précisément de mettre en évidence la pauvreté et les défauts des projets actuels. Cette démonstration exige de solides connaissances, la pratique constante de l'Écriture, des Pères, de l'histoire ecclésiastique. L'on peut dire, au reste, que la téméraire tentative de Theiner a produit un excellent effet. Elle a réveillé le clergé silésien, l'a obligé à prendre en mains les réformes indispensables. Il ne s'agit pas d'abolir les institutions de l'Église et de dépouiller le catholicisme de ses attributs essentiels. Il faut, au contraire, que l'Église reprenne conscience de ses éléments constitutifs [2].

Cette indignation se retrouve dans les articles de Möhler et de Drey. Le mouvement anticélibataire en Bade arrache à Möhler une véhémente protestation contre l'esprit de l' « Aufklärung » tel qu'il a régné longtemps à Fribourg. Voici des laïques qui réclament, pour une réforme destructive, la complicité du gouvernement badois et des autorités ecclésiastiques. Il est aisé d'en conclure à l'inertie du clergé en Bade et l'on sait bien, au reste, quelle est sa réputation. Depuis un demi-siècle environ, un criticisme étroit exerce à Fribourg ses ravages. L'enseignement de la dogmatique y manque de profondeur spéculative. On y traite l'histoire de l'Église comme une « chronique scandaleuse ». Les réformes y prennent un caractère tout extérieur. L'activité intellectuelle du clergé s'y épuise en vaine casuistique d'ordre liturgique, pastoral ou moral [3]. Ce mauvais esprit vient du XVIIIe siècle. La théologie protestante a attaqué les dogmes essentiels du christianisme. La théologie catholique n'a certes pas voulu faire cause commune avec elle; mais, en revanche, elle s'est laissé gagner par l'apathie et l'indifférence. Elle a jeté son dévolu sur les institutions catholiques les plus vénérables. Werkmeister a fait une œuvre néfaste. Les conséquences apparaissent maintenant [4]. Des mains maladroites et profanes ont, depuis plus de vingt ans, fermé les chapelles et les églises, abattu les croix, aboli les usages populaires. Des prêtres ont remplacé les vieux formulaires par de nouveaux, les cérémonies soi-disant surannées

1. *T. Q.*, 1826, 504-527. Il s'agit du livre *Die kath. K. Schlesiens dargestellt von einem katholischen Geistlichen...*, Altenburg, 1826.
2. *T. Q.*, 1828, 252... Il s'agit ici d'un journal fondé par un prêtre silésien.
3. *G. S.*, I, 177-179.
4. *Id.*, 182-184.

par d'autres. On a appelé cela une « réforme », oubliant cette « reformatio in capite et membris » que voulut autrefois l'Allemagne et qui portait avant tout sur la rééducation du clergé, sur la rénovation de l'esprit sacerdotal[1]. Toutefois Möhler n'est pas injuste à l'égard des tentatives du XVIIIe siècle. Il sait reconnaître la grandeur et la portée de certaines d'entre elles. Il admire les efforts accomplis par un d'Erthal ou un Dalberg pour l'amélioration de la cure d'âmes dans le diocèse de Mayence. Et il distingue avec clairvoyance, en ce premier mouvement de réformes, à côté des tendances subversives, les germes d'une véritable rénovation de l'Église[2].

2. Cette rénovation doit se faire. Une « revision » est nécessaire. Möhler n'en doute pas en 1830 et ne cache pas les espérances légitimes qu'a fait naître en son esprit l'organisation de la province ecclésiastique du Haut-Rhin[3]. Mais il insiste sur les limites à ne pas dépasser, sur les chances réelles de succès, sur l'esprit de la réforme. La nécessité s'impose d'écarter tout ce qui peut gêner l'épanouissement de l'Église allemande restaurée, certains éléments qui, nés du « temps », ont pris la forme et la couleur d'une époque déterminée. S'ils ne doivent pas disparaître, du moins sera-t-il indispensable de les accommoder aux circonstances actuelles. Il s'agit, en fait, de définir la « perfectibilité » du christianisme. La thèse du curé Kastner est celle de Möhler. En soi, le christianisme n'est pas susceptible de perfectionnement. Il est absolu et parfait en sa réalité nouménale. Mais il n'est donné aux hommes que dans le temps, en ses manifestations phénoménales. Il tombe ici sous la loi de l'évolution. L'observateur superficiel peut, de ce point de vue, montrer qu'il se perfectionne. Le croyant, lui, sait qu'il demeure toujours supérieur à ses formes contingentes, que celles-ci ne peuvent en épuiser les virtualités infinies. Le Divin prend un revêtement humain. Ce revêtement subit, au cours des siècles, d'incessantes métamorphoses pour s'élever à une perfection croissante. C'est sur lui que peuvent porter les réformes à entreprendre[4]. Kastner voudrait attaquer à la racine l'irréligion provoquée par les années de guerre et de révolution, l'indifférentisme dogmatique, la superstition et le formalisme. Il voudrait que l'Église allemande, après avoir subi, par les sécularisations, l'amputation de ses biens extérieurs, retrouvât son énergie, purifiât ses mœurs, en imposât aux protestants et à l'État par la grandeur et l'héroïsme de son attitude. « Paroles d'or, s'écrie Möhler, qu'il faudrait inscrire sur la porte de chaque prêtre, depuis l'évêque jusqu'au plus humble curé[5] ! »

Kastner a donc raison de rappeler à l'Église allemande qu'elle doit jouer son rôle dans la catholicité, que, sans rompre avec Rome, elle peut accomplir l'œuvre réformatrice que lui imposent les exigences irréduc-

1. *T. Q.*, 1830, 539-40. Voir encore Drey, *T. Q.*, 1832, 513-514.
2. *Id.*, 1830, 527, 559-560.
3. *G. S.*, I, 177-178. Voir encore et surtout *T. Q.*, 1830, 525-526.
4. *T. Q.*, 1830, 527.
5. *Id.*, 528-530.

tibles de sa propre religiosité. De récents concordats facilitent singulièrement les entretiens amicaux avec Rome[1]. Que laïques et prêtres se mettent au travail. Toutefois les circonstances actuelles commandent la sagesse et la modération. L'insuffisance de la préparation populaire et la diversité d'opinions qui règne parmi les catholiques au sujet des réformes y invitent l'Église. Qu'elle se souvienne aussi de l'issue tragique qu'ont souvent eue les tentatives du même genre. Möhler a cependant foi en la fidélité du peuple. Il voit avec confiance se constituer un « esprit public » qui saura soutenir l'Église en sa lutte contre l'État et le protestantisme. Il indique même nettement de quel côté lui viendra le secours. Les adversaires de la Papauté vont si loin, en leurs attaques, qu'un jour l'opinion se retournera contre eux. L'expérience quotidienne instruit les catholiques en leur montrant autour de quel pouvoir ils doivent se grouper. Là est l'essentiel. Möhler ne se fait pas d'illusions comme Kastner sur le succès pratique de certaines réformes. Il se défie des projets de cabinet. Il ne croit pas que les évêques condescendent jamais à consulter les prêtres sur les améliorations à introduire. Il se montre sceptique à l'égard de synodes provinciaux allemands. Car les événements politiques récents ont fait de l'Église allemande une « ecclesia dispersa ». Möhler n'attache d'importance qu'à la renaissance de l'idéal sacerdotal et à la rééducation de la religiosité populaire. Il défend la masse des fidèles contre le reproche trop facile d'immoralité et de grossièreté. Le peuple constitue la majeure partie de la chrétienté et c'est de lui que procède directement le clergé, de lui qu'émanent par là-même les grandes institutions de l'Église[2].

3. Tels sont, aux environs de 1830 et au moment où la « Symbolique » va paraître, les vœux et les espérances de Möhler. Les années qui vont suivre donneront raison au théologien. Elles mettront en évidence l'impossibilité et l'inutilité de la plupart des réformes extérieures auparavant réclamées avec tant d'impatience, l'importance capitale de l'éducation populaire, de l'énergie sacerdotale, de la liberté ecclésiastique.

L'école wurtembergeoise continue ses travaux. Son effort porte, avant tout, sur la réinterprétation des institutions existantes. Elle essaie de leur infuser un sang nouveau, de revenir à la saine tradition. En 1835, en son « Esprit du Christianisme », Staudenmaier systématisera de manière définitive la conception romantique du culte, de la discipline et de la vie catholiques. La « Symbolique » et les « Nouvelles Recherches » de Möhler achèveront la critique du mysticisme séparatiste. Si, avant 1825, l'on insiste à Tubingue sur les dangers du formalisme et la nécessité de donner droit aux revendications de la piété individuelle, l'on y défend ensuite, de préférence, les prérogatives du culte extérieur et public, de la discipline fortement organisée[3].

1. *T. Q.*, 1830, 531-532.
2. *Id.*, 532-536, 551-552, 569.
3. Voir en part. *T. Q.*, 1836, 372... ; *T. Q.*, 1838, 703... et les chapitres XIV et XV de ce livre. La plupart des grands travaux de Hirscher se placent également entre 1830 et 1840.

La théorie möhlérienne du sacrement donne une idée exacte de l'esprit qui anime le piétisme *sui generis* de l'école wurtembergeoise. Elle cherche précisément l'équilibre entre l'aspect subjectif et l'aspect objectif de la piété catholique. Elle se rattache étroitement à la théorie de la justification. Celle-ci, en effet, s'accomplit, se développe et s'achève par le sacrement. Est-elle compromise, c'est par lui encore qu'elle se restaure [1]. Möhler se contente, tout d'abord, de résumer et de commenter la définition du Catéchisme tridentin. Le sacrement catholique n'est point pur symbole. Il est le signe sensible par lequel l'homme, qui appartient lui-même au monde sensible, prend conscience et s'empare des réalités suprasensibles, le gage de la véracité des promesses divines, le « canal » qui nous transmet la grâce méritée par le sacrifice de Christ, la marque à laquelle les croyants se reconnaissent et le sceau de leur union [2]. Möhler insiste sur cette idée, exprimée par le Catéchisme tridentin, que le sacrement implique une leçon d'humilité parfaite, puisque l'homme, après s'être livré à la servitude du monde inférieur, est contraint de s'en servir comme d'un intermédiaire pour s'élever au-dessus de lui. Cette affirmation est une réfutation de ce faux spiritualisme qui, au moyen âge et à l'époque de la Réforme, a exercé tant de ravages au sein de la chrétienté.

Mais la question la plus importante et la plus délicate est celle de l' « opus operatum [3] ». Elle est précisément commune à la dogmatique et à l'œuvre pratique de rénovation religieuse que veut accomplir l'école wurtembergeoise. Il s'agit, en même temps, de défendre la conception catholique contre les accusations protestantes. Le sacrement nous communique une puissance divine que l'homme ne peut mériter et qu'il est seulement capable de recevoir. Le dogme catholique maintient rigoureusement l'objectivité de la grâce. Mais la subjectivité humaine intervient ensuite par ses sentiments, ses réflexions et ses résolutions. Elle s'approprie et s'assimile la vertu souveraine du sacrement. Celui-ci féconde l'âme et y fait naître la religiosité. Möhler revient ainsi à l'interprétation romantique du culte. Elle renouvelle, en effet, la notion d' « opus operatum ». Elle écarte simultanément l'idée de mérite humain et celle de passivité absolue à l'égard du sacrement objectif. Elle tente, ici encore, d'unir par l'idée de collaboration permanente entre la nature et la grâce les deux aspects essentiels du phénomène religieux que séparait la vieille théologie, de rendre à la grâce sa réalité psychologique en lui ôtant son caractère purement magique, de lui conférer une influence directe sur la moralité. La théorie répond ainsi exactement à la tentative d'une école qui veut réintégrer dans le catholicisme l'élément durable et fécond de la religiosité protestante [4].

1. *Symb.* (I), 190 et (IV), 252.
2. *Id.* (I), 190-192 et (IV), 252-254. Dans la note 1, 192 de l'éd. I), Mohler remarque que la plus grande partie de cette définition du sacrement est empruntee à saint Thomas. Dans la note 1, 254 de l'éd. (IV), il mentionne en outre Hugues de Saint-Victor, Al. de Halès et saint Bonaventure.
3. *N. Unt.*, 336.
4. *Symb.* (I), 192-195 et (IV), 254-257. Voir la note où Möhler commente le Concile de Trente et Bellarmin.

Elle méritait toutefois un commentaire. Möhler le donne en ses « Nouvelles Recherches ». Baur renouvelait les vieux griefs protestants. Le catholique, disait-il en substance, demeure passif à l'égard de la grâce magique. Il suffit, pour la recevoir, de ne pas avoir l'intention de commettre un péché mortel[1]. Möhler a recours à sa méthode habituelle. Il remonte aux interprétations scolastiques qui mettent le mieux en valeur le sens profond du dogme. Au XIIIe siècle, on utilise le terme d' « opus operatum » pour distinguer le sacrement juif du sacrement chrétien. Celui-ci, disait-on, agit « ex opere operato », tandis que le sacrement juif avait pour seul principe l' « opus operantis ». Les sacrements de l'A. T. n'étaient que les « signes » de la grâce; ceux du N. T. sont « signes » et en même temps « causes » (*Ursachen*) de la grâce; ils nous transmettent la grâce par leur vertu, par cette vertu que Christ nous a méritée et qu'Il met dans le sacrement[2]. Ici apparaît le sens véritable du terme d' « opus operatum ». Il s'oppose à la notion de symbole dépourvu de toute vertu sacramentelle, de sacrement qui ne confère pas une grâce réelle. Pierre de Poitiers, Pierre le Lombard, Alexandre de Halès et saint Thomas n'utilisent pas encore l'expression « ex opere operato » dans la théorie des sacrements. Mais la formule se trouve chez saint Bonaventure, le contemporain de saint Thomas et le disciple d'Alexandre[3]. Duns Scot n'est donc pas le premier à avoir employé cette formule, comme le prétend Baur. Duns Scot ne fait que répéter saint Bonaventure[4]. Et les théologiens du moyen âge veulent simplement montrer qu'au sacrement de la Nouvelle-Alliance est indissolublement liée la Puissance divine. Le Rédempteur a paru; le Verbe s'est fait chair, s'est manifesté aux hommes et les a rachetés. Sa grâce est dans le sacrement; par le sacrement, Il habite en son Église. Le culte chrétien a donc sa valeur intrinsèque et objective indépendamment des dispositions spirituelles du chrétien[5].

Mais cette affirmation n'implique ni le caractère magique du sacrement ni la passivité absolue de celui qui le reçoit[6]. Des conditions d'ordre subjectif sont requises, en effet, pour que le sacrement, tel qu'on vient de le définir en sa vertu objective, agisse avec efficacité. Il suffira de citer les scolastiques eux-mêmes pour réfuter les calomnies protestantes. Sans la foi, dit Alexandre de Halès, les sacrements demeurent sans aucun effet. Car la foi en la mort du Seigneur et en la résurrection est la racine du pardon des péchés et de la vie nouvelle[7]. Pour que la réception du sacrement soit accompagnée de résultats féconds, dira encore saint Bonaven-

1. *N. Unt.*, 336-337. Möhler cite Baur. Voir aussi 353-354 où M. cite Baur.
2. *Id.*, 338-340.
3. *Id.*, 340-341; voir en part. les notes. Möhler ajoute que saint Bonaventure n'est pas l'inventeur de la formule. Voir note 1, 341-342. Möhler fait erreur au sujet de Pierre de Poitiers qui semble être le premier à avoir appliqué le terme aux sacrements (*Realencykl. für prot. Th. u. K.*, Bd. XVII, 1906, 363).
4. *Id.*, 342-43 et la note 1, 342-343.
5. *Id.*, 342 et surtout 343.
6. Voir Loofs, *op. cit.*, 320-321. Loofs met en évidence les exagérations de la polémique protestante.
7. *N. Unt.*, 344-345 et note 1, 345.

ture, un certain état spirituel est nécessaire. Le grand théologien précise même, à propos de l'Eucharistie, ce que doit être cette disposition. Ceux-là sont en état de recevoir la grâce sacramentelle, qui s'approchent de la table du Seigneur avec ce repentir qui anéantit tous les péchés, avec le respect et l'amour de Christ. Les fidèles insuffisamment préparés ont beau communier, ils n'obtiennent pas la grâce. Ils reçoivent le sacrement, mais non le contenu du sacrement (*rem sacramenti*)[1]. Quelle est enfin la pensée véritable de ce Duns Scot que Baur attaque avec tant d'acrimonie? Il établit, lui aussi, un rapport de dépendance étroite entre la vertu objective du sacrement et la disposition subjective[2]. C'est ainsi que Möhler essaie de retrouver, dans la doctrine scolastique, cette notion maîtresse de collaboration vivante et permanente entre l'objet et le sujet, le sacrement et l'esprit du croyant[3]. C'est avec raison, ajoute-t-il, que les scolastiques s'expriment « négativement ». Ils disent, en effet, que le sacrement nous justifie quand aucun obstacle (*obex*) ne s'y oppose. Car l'activité propre de l'âme pécheresse, à l'égard de Dieu et des institutions salutaires, est de « vouloir » être passive, de renoncer à elle-même et de s'ouvrir ainsi aux influences fécondantes du culte chrétien[4]. La notion catholique de disposition est la seule qui puisse s'accorder avec celle de grâce objective contenue dans le sacrement. La nostalgie du sacrement et des grâces qu'il implique n'est pas un état de passivité psychologique. En d'autres termes, la vraie tradition catholique, ici comme ailleurs, se trouve entre deux extrêmes opposés : la notion d'une action purement magique du sacrement et la conception protestante qui anéantit l'objet devant le sujet. Le catholicisme évite la première; Möhler a essayé de le prouver, simplifiant sa démonstration par des emprunts directs à la grande scolastique. Il évite surtout l'idéalisme protestant, qui fait de l'objet une réalité purement psychologique et subjective, un simple reflet de la vie intérieure, un signe et un symbole sans contenu réel[5].

Non seulement le catholique n'est pas absolument passif en la réception du sacrement, mais son activité totale est enveloppée, soutenue et sollicitée par son culte, ensemble organique des sacrements. Si l'homme déchu est lié de manières diverses au monde inférieur des sens et de la matière, il s'en délivre également par de multiples moyens institués par Dieu au sein même des réalités corporelles. De ce point de vue, les sacrements catholiques constituent un Tout visible et sensible qui, agissant sur l'existence entière du chrétien, sur les actes essentiels accomplis par lui entre la naissance et la mort, élève la vie humaine à un niveau supérieur, la pénètre de grâce divine, y opère la conciliation féconde entre la mora-

1. *N. Unt.*, 345-348 et les notes.
2. *Id.*, 349-351 et les notes.
3. *Id.*, 351-352. Il est clair que Möhler, comme pour l'interprétation du dogme du péché et de la justification, ne tient pas suffisamment compte des tendances historiques du catholicisme. Sur D. Scot, *Realencykl. f. pr. Th. u. K.*, Bd. XVII, 364-365.
4. *N. Unt.*, 352. Voir 354-358 sur la vraie différence entre les confessions au sujet du sacrement.
5. *Id.*, 358-359. Voir encore 361 et 364-369. Voir notre chapitre XI.

lité et la religion. Ici reparaît la grande idée catholique de l'opposition entre la nature et la grâce. A l'ordre « naturel » l'Église oppose l'ordre « spirituel » concrètement représenté par les sept sacrements. Signes visibles, ils annoncent, ils prouvent aux humains l'approche et la réalité d'un monde supérieur. A la naissance entachée de la faute originelle s'oppose la nouvelle naissance, à l'union des sexes le mariage sacramentel, au citoyen, membre de l'État, le chrétien, membre de l'Église universelle, au pain quotidien le pain céleste. Rien de ce qui est terrestre n'échappe à la vertu transfiguratrice du christianisme catholique [1].

Tel est donc le principe même de la réforme wurtembergeoise. Les modifications extérieures lui paraissent assez indifférentes au regard de la religiosité interne. Si son scepticisme grandit au sujet des perfectionnements concrets, son mysticisme demeure, transformant avec puissance la matière catholique. La réforme dogmatique et la réforme pratique s'unissent pour donner naissance à une piété simplifiée, élargie, ferment durable pour l'avenir et modèle dont la vertu n'est pas encore périmée.

1. *Symb.* (I), 194-195, 200-205 et (IV), 257, 262-267. Voir en part. 266 : « Dieser niedern Ordnung der Dinge stellt nun die Kirche in Kraft des an sie ergangenen Auftrages Christi durchweg eine höhere gegenüber, nicht um jene zu vernichten, sondern in die Erlösung aufzunehmen, und zu verklären, und alle Momente des irdischen und sündhaften Daseins durch Himmlisches zu läutern.... »

CHAPITRE XIV

LA PRÉDICATION ET LA MESSE

A cette époque de réveil religieux où le piétisme mystique, dans l'Allemagne méridionale, devient un danger pour l'Église en inspirant à une notable fraction des fidèles le goût exclusif du culte domestique ou des conventicules, l'école wurtembergeoise insiste avec force sur l'importance du culte public[1]. Elle en fait une enthousiaste apologie. Elle le présente comme une manifestation essentielle de la piété catholique, comme un ensemble organique dont les éléments constitutifs, la prédication et la messe, sont indissolublement unis.

I. Il s'agit, en premier lieu, de rendre à la prédication la part qui lui revient en l'exercice du culte et que les circonstances adverses ont toujours plus réduite.

1. Il est aisé d'en fonder idéologiquement la nécessité. Christ, Médiateur éternel entre Dieu et les hommes, est centre du culte. L'homme s'unit à Lui par la Foi et l'Amour. Christ a donc institué : 1° un moyen d'engendrer la Foi en l'esprit des fidèles : le magistère et la prédication; 2° un moyen de faire naître l'Amour en leur cœur : l'Eucharistie. Mais il y a aussi, entre prédication et messe, un rapport « naturel ». Le culte a pour fin la religiosité qui s'épanouit en idées et en actes. Il renferme donc une part d' « instruction » religieuse. Si la religiosité n'est pas pure affaire d'intelligence, elle ne peut toutefois se passer de la connaissance discursive. Il y a, ici comme ailleurs, harmonie entre l'institution chrétienne et les données de la psychologie. Christ n'ordonne que ce qui est conforme aux lois fondamentales de la nature humaine. Et, de même que l'Amour est supérieur à la Foi, de même la messe est plus essentielle encore que la prédication et doit conserver cette légitime prépondérance[2].

Quel rôle jouait la prédication dans la primitive Église? Déjà saint Paul recommande aux fidèles de s'instruire et de méditer en commun la Parole

1. Voir Möhler, *N. Unt.*, 429 : « In dem Institute der Messe und der Beichtanstalt liegt die Ursache, dass die Katholiken keine separatistischen und pietistischen Versammlungen haben... »

2. *T. Q.*, 1822, 235-236 et 404-405. Voir surtout Drey, *T. Q.*, 1832, 504-505. Drey subordonne ici nettement l'institution par Christ à la nécessité naturelle de la prédication. Voir encore Welte, *T. Q.*, 1836, 567-571.

divine. Dès les temps les plus reculés, le culte contient « en germe » la prédication et la messe. Ces éléments se développeront progressivement par la suite. La lecture des Écritures et la prédication précèdent la messe, constituant ainsi la partie exotérique ou didactique du culte, à laquelle les catéchumènes et les pénitents peuvent assister. La liturgie et les canons anciens démontrent l'existence de cette tradition originelle que le catholicisme doit maintenir[1]. — Mais l'historien qui passe directement des premiers siècles au moyen âge est surpris de la transformation accomplie. Le rapport entre la prédication et la messe s'est modifié. L'on tend à séparer en principe, sinon en fait, ces deux éléments du culte. Une lente évolution a préparé une décadence de la prédication. Tandis que les théologiens négligent en leurs théories l'importance de la prédication, les fidèles s'abstiennent en pratique d'y assister. Ou bien, s'ils y assistent, ils se dispensent de la messe. La législation ecclésiastique cherche à sauvegarder la tradition et défend tantôt les intérêts de la prédication, tantôt ceux de la messe. Les causes essentielles du mal sont l'ignorance du clergé, son incapacité de comprendre et de prêcher l'Évangile, sa paresse honteuse contre laquelle un Charlemagne se verra obligé de réagir, la multiplication des chapelles, qui détourne le peuple de l'église paroissiale et permet à de nombreux prêtres de ne plus prêcher. De là ce préjugé fatal, si répandu au moyen âge, que le culte se réduit à la seule messe. L'indolence des prêtres et celle des fidèles s'unissent pour consacrer cette erreur. De grossières conceptions tendent à compliquer et à alourdir le culte[2]. — Ces abus séculaires ont, avec d'autres, provoqué la Réforme. Le Concile de Trente a essayé d'y remédier. Il insiste sur cette prédication trop négligée ou remplacée par d'inutiles discussions scolastiques. Il rappelle, avec une singulière énergie, leur devoir aux évêques et au clergé. Il leur recommande d'instruire le peuple et d'enseigner l'Évangile. Mais ses prescriptions n'ont été que lentement appliquées, ou jamais complètement. Il est difficile de convaincre les prêtres qu'ils ne doivent pas se contenter de lire la messe, les fidèles que la prédication fait partie intégrante du culte[3].

2. Quelle est, à l'heure actuelle, la situation générale? La prédication catholique est encore en décadence. Elle est incapable de satisfaire les besoins actuels. Sur elle pèse le poids accablant de deux traditions que le temps a consacrées. La première et la plus ancienne, issue du moyen âge, sacrifie l'Évangile à une scolastique périmée. La seconde, toute moderne et créée par l' « Aufklärung », sacrifie ce même Évangile à un moralisme sec et sans grandeur.

La prédication actuelle, dira Hirscher, n'annonce pas au peuple le pur et simple Évangile. En ce domaine particulier se manifeste le grave conflit entre le « symbole » et l' « Écriture ». Le symbole a pour fin la fixation, sous forme condensée, de la foi commune. Il implique un danger. Il jouit

1. *T. Q.*, 1822, 236-239 et en part. la note *, 238-239. Voir encore 408.
2. *Id.*, 408-411 et 249.
3. *Id.*, 411-413. Voir les notes où sont cités les textes tridentins. Voir aussi note *) 413 sur les efforts accomplis par certains évêques pour relever la prédication.

d'une autorité si grande qu'il en arrive à être identifié avec la vérité évangélique intégrale. Ses articles clairs et nets laissent dans l'ombre l'obscure et vivante Écriture. Or, si essentiel soit-il, il n'est jamais qu'un ensemble de formules tirées par « abstraction » de la révélation divine. L'Église est infidèle à sa mission quand elle substitue le symbole au Nouveau Testament. Elle prêche la Parole « ecclésiastique », non la Parole « biblique ». Que l'esprit de spéculation scolastique s'en mêle, et le clergé n'annoncera plus au peuple qu'une caricature de l'Évangile originel. L'Église le livre aux complications subtiles de l'entendement. Sa prédication devient incapable d' « engendrer » la foi en l'âme du fidèle. Elle identifie la vraie « foi » et la vraie « doctrine ». Elle est victime d'un intellectualisme outré. Les croyants perdent la notion du lien organique qui rattache les dogmes entre eux et au dogme central du christianisme. La rigidité du symbole nuit au libre développement des individualités religieuses et des terminologies dogmatiques. Elle est cause de cette paralysie générale qui s'est emparée de l'opinion catholique. Il faut que le clergé prêche au peuple assemblé l'Évangile[1]. — La *Revue* protestera encore contre ces catholiques réactionnaires qni ne pardonnent pas à l'archevêque de Vienne d'avoir approuvé la traduction du N. T. par van Ess, qui veulent être les détenteurs de toute authentique orthodoxie, qui ne comprennent pas que la Bible doit être expliquée aux fidèles par les prédicateurs. Il faut mettre fin à leur tyrannie comme à celle d'un clergé superstitieux qui, en Allemagne même, ne prêche au cours de l'année que sur la puissance et la miséricorde infinies de la Reine du Ciel, sur le culte des reliques, l'ange gardien, les indulgences. Que l'on se rappelle l'exemple admirable des Pères de l'Église dont la prédication était un commentaire perpétuel de l'Évangile[2].

A côté de cette prédication démodée s'est installée, au cours du XVIIIe siècle, une homilétique catholique nouveau modèle. S'inspirant des idées maîtresses de l' « Aufklärung », elle néglige à son tour l'Évangile au profit d'un moralisme qui tend à dépouiller le christianisme de ses éléments essentiels. Des thèmes d'ordre général et profane, issus de la philosophie moderne, viennent s'égarer sur les chaires. Ils n'ont pas de puissance évangélique et ne peuvent transformer les âmes. Sans doute, le prédicateur catholique ne peut rester indifférent aux idées qui, de son temps, travaillent les esprits. Mais le danger est grand. L'histoire nous le montre. Du moyen âge à la Réforme, la scolastique, prêchée dans toutes les chaires, a si bien occupé les têtes et provoqué tant d'abus qu'un schisme fatal s'en est suivi. Elle sera ensuite remplacée par des controverses confessionnelles qui ne vaudront guère mieux. Quant à la morale philosophique d'aujourd'hui, qu'est-elle, sinon une scolastique nouvelle[3]? Les prêtres qui la prêchent apprennent eux-mêmes aux fidèles à se désintéresser de la religion et font eux-mêmes le vide dans leurs propres églises. Ils dénaturent l'enseignement de Jésus le Crucifié, entretiennent l'égoïsme humain,

1. *T. Q.*, 1823, 199-219, 373-384. Voir encore *T. Q.*, 1820, 198-199.
2. *Id.*, 1826, 295 297, 301-307, 311-313.
3. *Id.*, 1822, 421-422 ; 1820, 199 et 1821, 112-118.

les illusions de la justice personnelle, l'orgueil d'une science éphémère. Que peut une philosophie morale pour le salut de l'homme et l'éducation de la vraie moralité? La réflexion abstraite a-t-elle jamais engendré l'enthousiasme religieux, la Foi et l'Amour? La sagesse d'ici-bas renouvellera-t-elle jamais la face de la terre? Une morale séparée du dogme chrétien éclairera-t-elle l'homme sur son péché, sur la rédemption intégrale? Ce sont les protestants qui ont créé ce moralisme fatal. Dégoûtés à juste titre d'une dogmatique périmée, les étudiants catholiques se sont dévoués à la cause de l' « Aufklärung ». Et il est bien plus facile de prêcher une morale connue de tous que l'Évangile vivant qui violente la nature humaine! Le christianisme concilie souverainement la religiosité et la moralité; c'est là sa vertu intrinsèque, compromise par nos prédicateurs modernes. Ils énumèrent les « devoirs » à accomplir, les « règles » de morale à suivre. Ils tourmentent inutilement le peuple. Incapables de le convertir, ils le livrent aux tentations de l'indifférentisme ou du piétisme séparatiste. Ils sont seuls responsables des misères actuelles [1].

3. L'Évangile sera donc la matière de la prédication renouvelée. L'école wurtembergeoise s'inspire de ce grand mouvement biblique qui, provoqué par le réveil religieux, travaillait alors l'Allemagne catholique du Sud. Elle en constate l'évidente puissance. Elle sait y voir un des phénomènes les plus remarquables de l'époque, un vrai « signe des temps [2] ».

Ce mouvement en faveur de la Bible, comme toutes les autres manifestations du réveil religieux, datait du XVIIIe siècle. Un immense effort avait été partout accompli, particulièrement en Bavière, pour répandre la Bible parmi les fidèles. De 1750 à 1800 avaient paru de nombreuses traductions destinées au peuple. Sailer, par son exemple et par ses œuvres, avait favorisé les progrès de la nouvelle prédication évangélique. Il est le premier modèle que l'on suivra à Tubingue. Il veut restaurer l'homélie populaire, en faire un commentaire vivant et familier de l'Écriture, expliquer la « lettre » pour atteindre par elle l' « esprit », mettre en relief l'élément « apostolique » de la prédication : Jésus, sa mort sur la Croix, le sentiment du péché, la conversion, etc..., sans négliger l'élément « ecclésiastique », les institutions et les usages consacrés par la tradition [3]. — Ce mouvement biblique s'accentue au XIXe siècle. De nouvelles traductions paraissent encore [4]. En face de ce phénomène troublant, une question se posait : celle de savoir quelle attitude l'Église devait prendre à son égard. L'école wurtembergeoise n'hésite pas. Il faut l'utiliser au profit du catholicisme et canaliser cet enthousiasme évangélique. Il est la preuve qu'une ère nouvelle s'ouvre en l'histoire du catholicisme allemand. On ne peut songer à

1. *T. Q.*, 1820, 200-234. Voir en part. 208. Voir encore Drey, *T. Q.*, 1832, 513-514; Hirscher, *T. Q.*, 1833, 566-567 ; *T. Q.*, 1839, 664-665.
2. *Id.*, 1819, 392.
3. *Id.*, 1820, 680... Voir en part. Werner, *op. cit.*, 271-273.
4. *T. Q.*, 1819, 392-393. On remarque ici, en indiquant les dates essentielles, que le mouvement a pris, de 1810-1820, une puissance singulière : « Auf diese Weise wurden unter Katholiken seit Jahren bei 300 000 Bibeln verbreitet. » Voir encore *T. Q.*, 1820, 64 et 1823, 79...

enrayer le mouvement par la violence. Il faut simplement le limiter[1]. L'histoire ecclésiastique est là pour nous apprendre que la lecture de la Bible a toujours eu dans le catholicisme ses dangers. L'Église n'a jamais « défendu », mais seulement « restreint » l'usage du Nouveau Testament. A l'heure actuelle, le danger subsiste et le peuple est toujours le peuple. Les autorités ecclésiastiques feront bien d'aviser aux mesures qu'exige la situation. Ce sera l'œuvre du bas clergé, qui peut accomplir de grandes choses s'il veut comprendre quels résultats peut donner la lecture de la Bible dirigée par la prédication sacerdotale[2]. Qu'il le veuille ou non, les fidèles se pénètrent toujours plus de l'Écriture. De là une piété plus intense que la prédication doit satisfaire. Le peuple entraîne ainsi son clergé[3]. On placera donc, au plus tôt, la lecture de la Bible sous la dépendance du magistère et l'on préparera le prêtre à sa tâche d'exégète populaire. L'on reviendra à l'homélie de l'Église primitive. L'homélie moderne sera, comme l'ancienne, très simple, utilisant les faits essentiels de l'Histoire sainte afin de mieux frapper l'imagination populaire. Les fidèles ne recevront leur instruction biblique qu'au culte public et ne succomberont plus à la tentation des conventicules[4].

4. Mais que sera au juste cette prédication « évangélique »?

Elle sera tout d'abord une préparation à la messe. Où trouver une préparation meilleure et plus naturelle? La prédication détourne les fidèles des préoccupations profanes qu'ils apportent au culte, les place directement en face des grandes vérités chrétiennes, éveille en eux les sentiments, les dispositions nécessaires pour que la participation à l'acte eucharistique soit efficace, les met en état de contempler et de saisir, sous le revêtement des symboles, les réalités suprasensibles[5]. Ainsi la prédication s'insérera « organiquement » dans le culte, y prendra la place légitime que lui accordait l'ancien « ordo missæ ». Elle sera elle-même précédée d'actes liturgiques. A l'heure actuelle, l'assemblée ne chante qu'une ou deux strophes pendant que le prêtre monte en chaire. Celui-ci, après lecture de l'Évangile, commence aussitôt sa prédication. Le tout ne dure qu'un quart d'heure et il faut que cette prédication soit singulièrement vigoureuse pour être suivie avec attention. Il serait donc à désirer qu'elle tombât sur un terrain mieux cultivé. L'on restaurera ces actes liturgiques qui, selon l' « ordo missæ », précédaient autrefois la prédication : le « Confiteor », le « Kyrie eleison », le « Gloria », etc. Ils éveillent dans les âmes le sentiment du péché, l'espérance chrétienne et la gratitude envers Dieu. Donnons aux formulaires l'ordre et la méthode qui répondent aux besoins de l'heure présente. Accordons une importance supérieure à

1. *T. Q.*, 1819, 393-394.

2. *Id.*, 394-395 et 401-406. Voir encore *T. Q.*, 1820, 18; 1826, 295, 301; 1825, 81 « Ihr Priester, gebet und erklaret dem Volke die Bibel ».

3. *Id.*, 1820, 195 et 1823, 384-385.

4. *Id.*, 1819, 395-400. 1822, 706 : « Der Prediger bleibe bey Gottes Wort! Dieses verkunde er! dieses lese er vor! » Voir encore Mohler, *T. Q.*, 1827, 478-480, la note *) 478-479 et 663, sur la predication de saint Anselme.

5. *Id.*, 1822, 406-408.

l' « Avant-Messe » (*Vormesse*). La réforme accomplie, les paroissiens n'arriveront plus à l'Église au moment où la prédication touche à sa fin [1].

Il est également indispensable de prêcher l'Évangile « intégral » et non seulement des fragments. L'usage actuel est celui des péricopes. Le prédicateur est, à jour fixe, lié à certaines portions des Évangiles ou des Épîtres. Cet usage fut créé à une époque ignorante où la Bible était négligée, où la fonction sacerdotale avait revêtu un caractère officiel. La péricope actuelle constitue le plus dangereux obstacle à l'intelligence « organique » des Écritures. C'est une lourde charge, une contrainte pénible imposée au prédicateur qui devra, dix ou vingt fois, prêcher sur le même texte et se verra ainsi obligé de répéter ses anciens sermons ou de piller les recueils connus. Si encore les péricopes s'inspiraient d'un choix heureux! La plupart se composent de textes empruntés aux grands discours de Jésus, aux paraboles et aux miracles. La plus lassante monotonie y règne. Les péricopes destinées aux fêtes, à celles surtout qui furent tardivement introduites, sont plus défectueuses encore que les péricopes dominicales. Ici le rapport entre la fête nouvelle et les Idées chrétiennes n'est pas évident et l'on a recours à des moyens extérieurs pour l'établir. C'est le cas des fêtes de Marie. Ou bien, si le prédicateur veut passer du texte prescrit à un sujet librement choisi, il cherche à se tirer avec élégance de la difficulté. C'est ce qu'on appelle l'art des « transitions ». Mais comment prêcher sans faire d'allusion au texte lu? Pourquoi le lire, s'il n'est pas un point de départ? Il faut donc revenir à une méthode plus simple, à celle des grands prédicateurs de l'Église. Lisez les homélies de Chrysostome, d'Ambroise, d'Augustin, de Léon le Grand! Elles s'étendent sur le N. T. tout entier qu'elles s'efforcent d'expliquer au peuple en son organique totalité. Tel est l'exemple à suivre [2]. — En 1828, la *Revue* insiste encore sur cette réforme. Les temps ont changé; les besoins ne sont plus les mêmes. Il faut que des modifications intelligentes empêchent le prêtre de prêcher à côté du texte prescrit, de revenir aussi trente ou quarante fois sur le même sujet. L'on peut conserver les péricopes, mais en les adaptant aux exigences présentes [3].

Ce désaccord si fréquent entre le texte prescrit et l'ensemble du sermon donne précisément à la prédication catholique un caractère artificiel, la séparant de l'Évangile vivant et lui prêtant l'aspect d'une rhétorique compliquée que manient lourdement des prédicateurs mal doués. De là les fioritures inutiles de l'éloquence de la chaire et l'abus des dissertations ennuyeuses. Cette vaine éloquence soi-disant « sacrée » disparaîtra d'elle-même le jour où les prêtres étudieront leur Bible, où l'exégèse savante, si perfectionnée maintenant, se complétera par une exégèse pratique et destinée au peuple. D'heureux changements s'annoncent. En diverses régions catholiques, les autorités ecclésiastiques ont admis que, là où aurait lieu un service avant le culte public, une homélie pourrait y être

1. *T. Q.*, 1822, 256 et 413-416.
2. *Id.*, 416-419 et 704.
3. *Id.*, 1828, 208-209. Voir encore, 1830, 545; 1833, 563-566; 1839, 664-667.

jointe. Et l'homélie moderne atteindra tout son effet si elle utilise non seulement les Évangiles, mais encore les Épîtres, si elle ne prétend pas remplacer la prédication proprement dite qui doit conserver son rôle légitime [1].

Il faut, en somme, éviter les extrêmes opposés : le moralisme vague et indifférent à toute dogmatique précise et la répétition trop exacte de thèmes fixés d'avance. Et puis, comme en toute réforme, l'on aboutit à cette conclusion que l'essentiel est le renouveau de l'esprit sacerdotal. Tout dépend du prédicateur, de sa religiosité personnelle, de sa culture théologique ou générale [2]. D'où vient l'impopularité actuelle de la prédication catholique? Elle est imputable aux prédicateurs qui ne savent pas parler un langage accessible au peuple, montrant qu'ils ont seulement « appris » la religion. Orthodoxes ou rationalistes, ils se contentent de réciter ce qu'ils tiennent de leurs études universitaires. Quand les vérités religieuses se sont incarnées en une vivante personnalité, la prédication est efficace et spontanée [3].

On publiera donc utilement des recueils d'homélies et de prédications afin de donner au clergé l'occasion d'analyser avec soin les modèles du passé. L'on se défiera toutefois de ces répertoires de plans tout faits et logiquement construits dont l'artificielle clarté séduit le prêtre paresseux. Au lieu de travailler à fond l'esquisse qui lui est fournie, il se contente d'improviser sur ce schème commode [4]. — Au moment où s'organise la province ecclésiastique du Haut-Rhin, ce vœu gagne en précision. La revue réclame un bon recueil de sermons. Elle explique la médiocrité actuelle de la prédication par le défaut de dons intellectuels, d'enthousiasme religieux ou de préparation. Elle ajoute qu'il en sera ainsi de tout temps et en tout lieu. L'on s'imagine à tort que le prédicateur doit absolument tirer de son propre fonds tout le contenu de ses sermons. C'est ce préjugé qui consacre la faiblesse de l'éloquence sacrée. On y remédiera en limitant la prédication personnelle. Il vaut mieux lire des sermons bien faits que de mal prêcher. Les sermons d'un bon prédicateur devraient être très répandus. Sa puissance et ses lumières iraient ainsi partout réveiller la vie spirituelle. Peu importe le nombre des prédicateurs originaux. Les recueils de sermons foisonnent et il n'est pas défendu d'y recourir. Mais ils sont insuffisants. Il s'agit moins, au reste, de publier un recueil immuable que d'amener les autorités ecclésiastiques à veiller sur la prédication avec la plus attentive sollicitude [5]. — La *Revue* s'intéressera donc à la publication de Räss et Weis qui se proposent de recueillir les meilleures prédications catholiques. Ils ne limitent pas leur excellente entreprise à l'éloquence allemande. Ils l'étendent à tous les pays et à toutes les époques de l'histoire du catholicisme. On y voit, entre autres,

1. *T. Q.*, 1820, 201. — Voir *T. Q.*, 1822, 419-424; 1821, 115-118.
2. *Id.*, 1822, 700-701.
3. *Id.*, 702-703.
4. *Id.*, 709-712 et 1819, 44-46. — Voir surtout l'article de Mohler sur le « Chrysostome » de Neander, *T. Q.*, 1824, 274-278.
5. *Id.*, 1828, 204-208.

quel parfait modèle fut Chrysostome comme prédicateur populaire, avec quel art il savait utiliser l'Écriture et l'expliquer par des comparaisons. Les prêtres allemands se mettront ici à la grande école des Bossuet et des Bourdaloue. Räss et Weis favorisent ainsi la lutte contre le plat moralisme, le réveil d'une homilétique décidée à ne prêcher que les mystères chrétiens, à faire aimer des fidèles tous les usages traditionnels et les institutions vénérables de l'Église. Leur choix est en général judicieux. Toutefois ils n'auraient pas dû admettre un sermon tel que celui de Pierre de Blois sur l'Assomption de Marie. En revanche, ils ont su donner au grand Sailer la place qu'il mérite[1].

5. Ce vaste programme sera réalisé par Hirscher. En 1835, dans le second volume de sa « Morale chrétienne », il reprendra et condensera toutes les thèses défendues par la *Revue*. Il réclame du clergé que, pénétré d'esprit biblique, il prêche au peuple le pur Évangile, le salut en Christ et les dogmes essentiels de l'Église universelle. Les fidèles, pourvus du N. T. et soucieux de collaborer avec le clergé, liront leur Bible. Il est aisé de retirer la Bible au peuple quand il n'est pas encore capable de la comprendre. Mais l'essentiel serait précisément de lui donner la maturité nécessaire. Le prêtre expliquera donc, en toute sollicitude et en toute patience, le N. T. aux fidèles; ceux-ci seconderont son effort en assistant au culte avec la plus grande régularité. Car il doit y avoir, entre la hiérarchie et les membres de l'Église, échange mutuel de services[2].

Hirscher ajoute l'exemple aux conseils. Il essaie de donner, en ses nombreuses publications, le modèle souhaité d'exégèse pratique et de prédication populaire[3]. C'est là encore une tentative de simplification et de réorganisation qui recourt, en ce domaine tout pratique, aux formules favorites de l'idéalisme romantique. On veut grouper les homélies en un « système » achevé, donner à chacune d'elles le caractère d'un « irréductible vivant », ramener les fidèles aux sources immédiates de la révélation chrétienne, mettre en relief les grandes « Idées » du christianisme. Hirscher veut projeter sur toutes les parties constitutives du catholicisme la lumière de l'Évangile. Il veut proscrire à jamais ces analyses subtiles et compliquées qui fatiguent et égarent l'attention des fidèles. Il les remplace par une prédication qui vise, avant toutes choses, à être et à rester « populaire », qui, dégageant avec aisance, en un style simple et clair, les idées maîtresses du texte évangélique prescrit par la péricope, donne à la théologie savante de l'école wurtembergeoise toute la portée pratique dont elle est susceptible.

II. Si importante que soit la prédication considérée comme préparation au culte et enseignement populaire du dogme chrétien, la célébration de la messe demeure le rite essentiel de la piété catholique.

1. *T. Q.*, 1830, 350-370. Voir encore, sur les volumes 5-9 de la collection, *T. Q.*, 1832, 389-394. Sur Chrysostome, voir *T. Q.*, 1832, 171...

2. *Chr. Moral*, II, 265-266, 268-270, 270-277.

3. Voir la Bibliographie. — Voir encore *T. Q.*, 1829, 192...; *Giess. Jahrb.*, I, 231-235; *T. Q.*, 1839, 663-665, 668, 674-675.

1. C'est Hirscher qui tente le premier une interprétation de l'Eucharistie[1]. Quelle est tout d'abord l' « Idée » de la Messe, et comment grouper organiquement autour d'elle les éléments de l'acte religieux? La Messe est le symbole doctrinal traduit en réalité d'ordre ecclésiastique, le dogme prenant vie et forme sociales. En elle la Vérité chrétienne s'exprime comme « Foi » commune, l'Esprit chrétien comme « Amour » commun à tous les croyants. Elle est la Foi et l'Amour faits « chair » en la communauté assemblée[2]. Sur l'autel se renouvelle incessamment le sacrifice de Christ, unissant les hommes à Dieu et les fidèles entre eux. Voilà ce qui seul importe. Le dogme de la transsubstantiation n'est que secondaire. La vraie signification de la Messe est indépendante de cette épineuse matière. L'essentiel est moins la descente de Dieu dans les espèces consacrées que la « réalisation » du christianisme en l'esprit et le cœur des fidèles, leur union « organique » en Christ. C'est là ce qui rend la Messe vraiment « populaire », en fait l'acte « catholique » par excellence[3].

Telle est, en ses linéaments généraux, la thèse de Hirscher. Il en cherche la démonstration dans l'Écriture, les liturgies anciennes et les écrits des Pères[4]. Ce qui ressort des textes évangéliques et de saint Paul[5], c'est que la messe « annonce la mort du Seigneur ». Que contient cette affirmation primordiale? Elle nous dit, tout d'abord, que Dieu est Amour et qu'il a aimé le monde au point de donner son Fils pour le sauver, que, si l'Agneau pascal fut autrefois pour le peuple d'Israël le symbole de la libération, la Sainte Cène est non seulement la « commémoration » (*recordatio*), mais encore la connaissance vivante, l'intuition, l'adoration et la réalisation de l'Amour divin manifesté aux hommes par la mort de Christ[6]. Elle nous garantit ensuite la vérité de son Évangile et la sainteté exemplaire de sa vie. Elle nous révèle enfin que la messe est l'acte suprême de l'Église de Christ, une par sa profession de Foi, une par l'Esprit d'Amour qui anime ses membres, qu'elle est le culte de la fraternité humaine[7]. Telles sont les affirmations que Hirscher dégage simplement des vieux textes, mettant au premier plan la notion de « communion ». — La notion de « sacrifice » vient ensuite. Christ est mort pour nous sur la croix. A l'annonce de sa mort, nous sentons et confessons nos péchés, sûrs en même temps qu'ils nous seront remis pour l'amour de Christ. L'Écriture est parfaitement claire sur ce point capital et le Concile de Trente sanctionne cette interprétation en définissant la messe le recommencement perpétuel du sacrifice accompli sur la Croix[8]. — Hirscher ne traite la transsubstantiation qu'en dernier lieu. Affirmer que le pain et le vin de l'Eucharistie devien-

1. *Missæ genuinam notionem*... (1821) H. a rédigé cette étude en latin afin qu'elle pût être lue à l'étranger. Voir 95.
2. *Id.*, 5-6. En 1836, Welte ne dira pas autre chose. Voir *T. Q.*, 1836, 571-572.
3. *Evang. und. Scol.*, 119-124.
4. *Missæ genu.nam*... 5, 6-7.
5. *Id.*, 7-9, citations bibliques.
6. *Id.*, 10-16. Voir les citations très nombreuses de l'Ecriture, des liturgies et des Pères.
7. *Id.*, 16-27.
8. *Id.*, 28-50. Voir aussi Mohler, *T. Q.*, 1822, 249-250.

nent le corps et le sang de Notre-Seigneur, c'est affirmer une réalité d'ordre spirituel : l'union invisible de Christ avec les fidèles par le Saint-Esprit. De même que le corps humain est nourri pour l'immortalité par la chair et le sang du Verbe, de même l'âme humaine est animée par l'Esprit du même Verbe pour la vie sainte. L'essentiel est ici l'union mystique et réelle du catholique avec Christ en l'Église [1]. — L'Eucharistie réalise ainsi la religion chrétienne intégrale, met en œuvre le N. T. total. En elle la vérité chrétienne entière est reçue par les fidèles, énoncée par la confession publique et la prédication. En elle encore l'Amour s'alimente et se vivifie. Elle est l'avènement et la perpétuation du « Royaume de Dieu ». Voilà ce que nous disent, mieux que les compendiums de théologie, l'Évangile, les liturgies et les Pères [2].

2. En cette première ébauche d'interprétation, Hirscher fait bon marché des décrets tridentins et se contente de revenir à l'Église primitive et aux documents les plus anciens. Dans la « Symbolique », Möhler essaie d'accorder son interprétation avec la tradition tridentine.

A. Comme Hirscher, il ne traite pas en premier lieu la transsubstantiation. Il rappelle simplement à ce sujet le dogme tridentin, puis l'abandonne aussitôt pour passer à l'idée de sacrifice [3]. Il voudrait, lui aussi, ressaisir la tradition primitive, car la messe, dit-il, est en ses éléments essentiels aussi vieille que l'Église. Pour interpréter la conception traditionnelle, il a recours aux formules du mysticisme romantique. Qu'est-ce que l'Église, sinon la manifestation concrète de Christ, le Christ en son activité réconciliatrice et rédemptrice qui se poursuit en permanence au sein de l'Humanité pécheresse? Les catholiques ne croient point en un Sauveur qui aurait vécu il y a mille huit cents ans et aurait ensuite disparu, en un Sauveur dont ils ne posséderaient qu'un souvenir historique. Christ vit à perpétuité dans l'Église. Afin que cette vérité devienne « sensible » à l'homme, être pourvu de « sens », Christ descend lui-même dans le sacrement de l'autel, comme d'ailleurs en tous les autres sacrements. C'est Lui qui annonce l'Évangile, admet en sa communion par le baptême le croyant bien préparé, pardonne au pécheur repentant, confirme la jeune âme, inspire aux époux une haute idée du mariage, s'unit intimement sous les espèces du pain et du vin avec ceux qui ont soif de vie éternelle, console les mourants par l'extrême-onction, instaure enfin par l'ordination les organes sacerdotaux de son activité salutaire. Il se révèle aux hommes sous ces voiles terrestres. Rédempteur toujours en travail, il s'offre éternellement au Père en sacrifice pour les hommes. Ce sacrifice doit avoir en l'Église sa représentation réelle. Ici le Christ historique célèbre son impérissable existence [4].

C'est aux protestants surtout que Möhler voudrait rendre clair le sens

1. *Missæ genuinam...*, 50-57. Hirscher cite surtout saint Cyprien et Clément d'Alexandrie.
2. *Id.*, 58-63, Voir aussi *Evang. u. Scol.*, 119.
3. *Symb.* (I), 236-237 et (IV), 300. Voir en note les citations du Concile de Trente.
4. *Id.* (I), 237-238 et (IV), 301-302. Möhler résume ici l'idée tridentine. Voir là-dessus Loofs, *op. cit.*, 328-332.

du dogme catholique. Comme Hirscher, il utilise largement les liturgies anciennes, mais pour mettre en évidence la permanence de l'Idée de Sacrifice[1]. Toutefois la partie la plus originale de son interprétation est sa théorie organiciste de l'Eucharistie. Christ est mort sur la croix pour nos péchés. Il est ressuscité et Il est présent dans l'hostie. L'Église a donc, en fait, substitué le Christ mystérieusement présent et visible à l'œil « spirituel » du croyant au Christ historique devenu inaccessible à l'œil corporel. Or ces deux « Christ » sont identiques. Le Sauveur eucharistique s'offre encore et toujours en sacrifice pour les péchés du monde[2]. La mort du Christ sur la croix ne constitue donc qu'une partie d'un vaste Tout organique. La vie de Christ ici-bas, son œuvre et ses souffrances, sa descente permanente en l'Eucharistie constitue un seul et grand acte de sacrifice, acte qui, comme tout organisme vivant, se compose de « moments ». Aucun d'eux n'est le sacrifice total. Mais en chacun d'eux le Tout se reproduit. La descente de Christ en l'Eucharistie fait donc partie intégrante de son œuvre réelle. Sans elle, la mort sur la croix ne nous sauverait point. Elle se range parmi les mérites de Christ qui nous sont imputés. Le sacrifice de la messe est donc bien « sacrifice » au sens propre du mot. En cette dernière manifestation du sacrifice total, les premières nous deviennent présentes. En ce dernier aspect, le sacrifice objectif devient notre propriété subjective. Le Christ mourant sur la croix nous serait étranger si, dans le culte, il ne devenait « notre » sacrifice. Sur la croix, Il est le sacrifice « en général ». En l'Eucharistie, Il est le sacrifice pour chacun de nous[3].

De là plusieurs conséquences. L'Église se sait uniquement fondée sur ce don du Fils de Dieu et la Messe sera, de ce point de vue, sacrifice d'actions de grâces. L'Église se déclare incapable de remercier Dieu autrement qu'en Lui offrant Celui qui s'est offert pour nous. Les sentiments personnels de reconnaissance sont jugés indignes d'être présentés directement à Dieu[4]. — La communauté assemblée confesse ses péchés et veut s'approprier les mérites de Christ. Le sacrifice devient prière. Le Sauveur présent intercède pour nous en s'offrant en sacrifice à Dieu. Il est victime et grand-prêtre à la fois[5]. — Cette importance du sacrifice dans la Messe catholique en explique encore les effets. Sans la présence réelle, elle ne serait qu'un acte commémoratif, un vague symbole. Elle fait du passé, au contraire, une réalité présente. Christ est là, au milieu des siens, avec l'ensemble de ses mérites. Un acte commémoratif n'agit guère que sur la mémoire. La présence de Christ sollicite tous les sentiments agréables à Dieu. Elle nous mérite la grâce interne qui les fait germer en nous. Ici encore, le catholique ne sépare pas la sanctification du pardon des péchés. Une certaine disposition est également requise pour la réception du

1. *Symb.* (I), note 1, 239-244 et (IV), n. 2, 302-308. Voir aussi *T. Q.*, 1833, 375.
2. *Symb.* (I), 239-244 et (IV), 302-308.
3. *Id.* (I), 244-245 et (IV), 308-310.
4. *Id.* (I), 245-246 et (IV), 310-311.
5. *Id.* (I), 246-247 et (IV), 311.

sacrement. La messe ne produit pas ses effets en vertu de la seule présence physique du fidèle[1]. Elle est enfin offerte pour les vivants et les morts. Les fidèles prient Dieu d'imputer à tous ceux qui leur furent chers les mérites de Christ. Jamais le chrétien ne pense à lui seul. La messe renouvelle incessamment sa communion avec les esprits qui, comme lui, ont trouvé en Christ le salut. Toute sa vie et tous ses actes sont mis en relation avec le sacrifice de la messe[2].

Ce culte n'est-il pas chrétien et vivant? Dieu n'y est-il pas adoré en esprit et en vérité? Mais, pour le comprendre, il faut croire en l'Incarnation du Fils de Dieu. Les incrédules se rendent bien compte des conséquences qu'implique cette grande affirmation. Si Dieu s'est fait homme, ne faut-il pas que l'homme, à son tour, réalise en lui-même le Divin avec l'aide de la grâce? C'est pourquoi la messe nous enseigne l'humilité parfaite. Elle invite l'homme à naître de nouveau. Elle n'est donc pas un ensemble de vaines cérémonies. Mais elle n'est point comprise par ces « spiritualistes » qui offrent à Dieu leurs idées, leurs sentiments et leurs résolutions, négligent le Christ objectif et historique et le remplacent par le Christ idéal[3].

Ainsi tombent les objections de tout temps élevées par les protestants contre la Messe. Compromet-elle les mérites du Christ? Porte-t-elle atteinte à la vertu de son sacrifice? Elle le présuppose au contraire, l'introduit dans les esprits, le présente en sa totalité, en sa vérité originelle, à la méditation et à l'action pratique du fidèle. La certitude du sacrifice renouvelé, de la présence réelle guérit l'homme de son péché et le prépare à une vie nouvelle. Rejeter la messe, c'est donc, comme le protestantisme, déclarer impossible la justification interne et complète. Ici apparaît toute l'insuffisance de la théorie de la pure imputation[4]. Baur réédite naturellement, contre la Messe catholique et contre le rôle qu'y joue l' « opus operatum », les arguments bien connus. Mais, en reliant la notion d' « opus operatum » à celle de sacrifice, il justifie sans le vouloir la conception catholique. Si Christ est réellement présent, comment le sera-t-il sans être Celui qui se sacrifie? Il est ici activité pure (*lautere Thätigkeit*). Il accomplit sa fonction de Médiateur permanent. Notre collaboration est nécessaire. Nous devons ouvrir spontanément notre esprit à cette activité, à la grâce que Christ nous mérite. Il y a donc identité fondamentale entre l' « opus operatum » et le sacrifice. Il y a affinité entre « sacrement » et « sacrifice ». Les divers sacrements tiennent leur vertu du sacrifice de Christ sur la croix; mais ils ne sont pas tous des « sacrifices », c'est là le privilège du sacrement eucharistique. Baur s'imagine qu'il suffit au catholique d'assister à la messe sans avoir commis de péché mortel, sans y prendre de part active. Le dogme catholique enseigne, au contraire, que

1. *Symb.* (I), 247-248 et (IV), 312-313.
2. *Id.* (I), 248 et (IV), 313.
3. *Id.* (I), 249-251 et (IV), 314-316. Voir aussi *N. Unt.*, 422.
4. *Symb.* (I), 251-252 et (IV), 316-318. Voir aussi *N. Unt.*, 430-432. Voir encore 422-423 où Möhler mentionne la théorie de Leibniz.

le sacrifice « sanglant » de Christ ne sert de rien à celui qui ne se l'approprie pas spirituellement. Il en va de même du sacrifice « représentatif » en l'Eucharistie[1].

B. Dans la « Symbolique », Möhler range nettement la transsubstantiation parmi les matières accessoires[2]. Il assigne toutefois à ce dogme une place importante dans le système catholique. Mais il en présente aussitôt une interprétation toute spiritualisée. Qui ne pense, dit-il, à la vraie transsubstantiation « morale », à la nouvelle naissance? La transsubstantiation nous montre, elle aussi, que la justification réelle est possible. Et voici le dogme harmonieusement rattaché à l'interprétation möhlérienne de la justification catholique. Si Luther n'a pu admettre la transsubstantiation, c'est qu'il statuait, même en l'homme né de nouveau, un perpétuel dualisme, une coexistence indéfectible de volonté charnelle et de volonté spirituelle, une essence mauvaise[3].

Le dogme en question est donc, aux yeux de Möhler, l'expression directe de cette union intime qu'établit le catholicisme entre le pardon des péchés et la sanctification. Mais il est surtout l'expression la plus vigoureuse de l' « objectivité » du mets spirituel offert aux fidèles dans le sacrement. Le miracle accompli par la Toute-Puissance divine interdit pour toujours aux doctrines du faux subjectivisme l'accès de la dogmatique catholique[4].

Une question d'ordre historique se pose tout d'abord : le dogme de la transsubstantiation a-t-il de tout temps existé dans l'Église? Oui, répond Möhler, mais à l'état de germe et de virtualité. Essentiellement traditionnel, il a été énoncé avec une clarté grandissante, suivant les vicissitudes de la lutte contre l'hérésie. Il n'a été formellement déclaré qu'au moyen âge[5]. L'adoration de l'hostie date également, selon Möhler, d'avant l'époque médiévale[6]. Baur critique avec vivacité ces affirmations de la Symbolique. Il accuse Möhler de vouloir démontrer que toute la messe actuelle est d'origine apostolique. Möhler proteste. Nulle part il n'a soutenu pareille thèse. Il a simplement essayé de montrer que l'on ne peut fixer la date des liturgies orientales, que l'accord évident entre les liturgies orientales et occidentales permet de faire remonter les éléments fondamentaux à l'époque où les chrétiens étaient rassemblés sur un territoire restreint. C'est donc seulement l' « essence » de la messe, non la messe actuelle que Möhler fait remonter aux temps apostoliques[7].

Ce qui importe, c'est donc la fixation du dogme au moyen âge. La thèse de la « Symbolique » est claire. Le dogme a été déclaré au moment

1. *N. Unt.*, 423-426.

2. Voir *Symb.* (IV), 318 : « Noch bleiben nun einige Einzelheiten zu erwagen. »

3. *Id.* (I), 252-253 et (IV), 318-319. Voir aussi *N. Unt.*, 441-444.

4. *Symb.* (I), 253 et (IV), 319. Le dogme est « der schärfste Ausdruck der Objectivität der in den Sacramenten dargebotenen Seelenspeise ».

5. *Id.* (I), 253-254 et (IV), 319-320; *N. Unt.*, 433-434. Mohler cite ici, à l'appui de son affirmation, diverses liturgies. Voir encore à ce sujet *T. Q.*, 1825, 680. Voir *Encykl. f. pr. Th. u. K.*, Bd. XX, 56...

6. *Symb.* (I), 255 et n. 1; (IV), 321 et n. 1; *N. Unt.*, 434-435.

7. *N. Unt.*, 432-433, 435-436.

(1209) où une mystique panthéiste représentée par des sectes gnostiques, par Amaury de Chartres et David de Dinant, confondait le Divin et l'Humain, identifiant la révélation divine objective en J.-C. avec la révélation par laquelle l'homme se manifeste à lui-même[1]. Elle déclarait inutiles les sacrements. A ce moment difficile, l'Église se voit obligée d'appuyer sur le dogme et d'en tirer toutes les conséquences. Elle enseigne donc la transformation « essentielle » de la matière créée qui devient nourriture, aliment divin et susceptible de diviniser l'Humain. Elle se sépare violemment de ces sectes hostiles. Elle confère toute sa vertu et toute sa réalité à la grande Idée catholique de la transformation du monde par un Rédempteur qui n'est point issu de ce monde. L'adoration du corps de N. S. rend impossible la confusion entre les manifestations subjectives de la psyché humaine et le Christ historique. Dans le dogme de la transsubstantiation, le christianisme apparaît, en sa totalité, comme révélation « extérieure » et « immédiatement divine ». Lors de la Réforme, l'Église devra encore renforcer le dogme et les usages qui en découlent[2]. Mais pourquoi, objecte Baur, l'Église ne l'a-t-elle pas fixé à l'époque du gnosticisme? Elle l'a fait, répond Möhler, mais sans cette précision vigoureuse qu'elle y apportera plus tard. Et puis, tous les éléments virtuellement contenus dans le christianisme primitif n'ont pu atteindre du premier coup leur plein développement, être opposés en bloc avec claire conscience aux hérésies. C'est au cours de l'évolution historique que le contenu du christianisme se révèle, en toutes ses parties, à l'Église[3].

Baur prétend même qu'Amaury de Chartres et consorts avaient, sur la présence de Christ en l'Eucharistie, la même opinion que l'Église, que les divergences étaient secondaires et qu'enfin le dogme de la transsubstantiation peut donner lieu à une conception panthéiste du monde, en même temps qu'il accuse la tendance naturelle du catholicisme au matérialisme grossier et à la superstition. Möhler lui oppose une étude détaillée de la doctrine en question. Amaury confond le Créateur et la Créature. Tout émane de Dieu et retourne à Dieu. La Trinité chrétienne est ruinée à sa base et devient le point de départ d'une libre reconstruction de l'histoire universelle. Déchus de leur rang suprême, le Père, le Fils et l'Esprit symbolisent ici les trois stades évolutifs de l'Esprit religieux de l'humanité. Le Fils supprime la loi mosaïque, spiritualise le culte en le réduisant à quelques sacrements. En la troisième période, l'Esprit saint supprimera toutes les cérémonies et le culte sera purement interne. Les partisans d'Amaury reprochent donc au culte catholique ses superstitions et son extériorité. Panthéistes et idéalistes, ils préludent aux critiques d'un Hegel[4].

Le dogme de la transsubstantiation est, au contraire, l'éternelle protes-

1. Voir *Encykl. f. pr. Th. u. K.*, Bd. XX, 60-63.
2. *Symb.* (I), 254-255 et (IV), 320-321. Voir encore *N. Unt.*, 444-445, 457.
3. *N. Unt.*, 445-446.
4. *Id.*, 446-453. Voir, sur Amaury de Chartres, sur David de Dinant et autres sectes, Staudenmaier, *Ph. d. Chr.*, 633... Voir en part. 636-637 de son livre sur Hegel contre l'interprétation hégélienne de l'Eucharistie catholique.

tation du catholicisme contre le panthéisme. Dieu y apparaît comme maître absolu de la nature, comme Celui qui crée « ex nihilo » et qui peut changer ce qu'il a créé. Le dogme met fin à toute confusion entre Dieu et la matière. La matière, c'est-à-dire le pain et le vin, n'est pas « avec » Christ en l'Eucharistie. Seul Christ, à l'exception de toute autre substance, assure l'efficacité du sacrement. Puisque le Divin en Christ a fait de l'Humain l'organe de sa révélation, seul l'Homme-Dieu peut être Médiateur entre nous et Dieu. La révélation divine étant parfaite, rien d'inférieur à l'homme ne peut révéler la présence du Divin parmi nous. C'est Christ, non le pain et le vin, que l'Église offre à Dieu. Le pain et le vin deviennent ici des « accidents » dépourvus de substance. Ils ne sont qu'une enveloppe, le voile qui, en cette vie bornée, recouvre la Vie supérieure issue de Christ. Le pain et le vin s'évanouissent pour faire place au Christ total et non seulement à la Divinité. Car celle-ci n'absorbe pas l'Humanité. Si profonde que soit la transformation subie par l'homme sous l'action de la grâce, il demeure un être personnel et libre. En l'acte eucharistique, le catholique se pénètre si profondément de Christ, de sa vie, de ses souffrances et de sa grâce que, dans le sacrement, il trouve Christ lui-même et Christ seul. L'intensité de sa piété, de sa vision interne lui ôte le sentiment de tout ce qui est terrestre et tombe sous le sens externe. Quand la pensée se porte avec vigueur sur un objet, les sens se ferment à la réalité ambiante. Un danger peut toutefois résulter de cette ferveur même. La violence des émotions religieuses peut entraîner l'âme du fidèle à faire abstraction totale de ce qui l'entoure, à ne voir toute réalité objective que sous l'aspect de la mort et de l'immobilité. Son mysticisme devient alors purement subjectif. Il s'attaque au Christ historique. L'individu croit être Christ et incarner individuellement la Divinité. Le catholicisme pare à ce redoutable danger. Il maintient l' « Objet » externe. Le sujet catholique n'oublie jamais que ses états mystiques sont nécessairement conditionnés par la présence réelle de Christ. L'extrême extériorité du sacrement est la condition même de l'intériorisation spirituelle la plus saine et la plus intense [1].

Telle est l'interprétation möhlérienne de la messe. Möhler y fait visiblement entrer toutes les affirmations fondamentales de sa théologie, de sa conception mystique et organiciste des choses. Plus fidèle que Hirscher à la tradition tridentine, il cherche à la revêtir d'une terminologie neuve que lui inspire l'idéalisme romantique [2].

3. A ces interprétations du dogme répondent des projets de réformes. Très hardis au début, ils se font ensuite plus circonspects et prudents.

A. Hirscher veut avant tout renforcer le caractère « catholique » de la Messe et mettre en relief la « communion ». Il ne se contente pas d'opposer le culte public au culte privé ; il veut encore que ce culte public réalise sa fin suprême. Si la messe est l'acte par lequel les croyants prennent conscience

1. *N. Unt.*, 453-458. Voir encore Welte, *T. Q.*, 1836, 577-579 et Mack, *T. Q.*, 1832, 52...
2. Sur la communion, voir plus loin.

et possession de leur unité organique en Christ, l'essentiel est le rapport entre le prêtre et les fidèles. Le culte doit être accompli « en commun[1] ».

Ce fut l'idéal de l'Église primitive. Le catholicisme actuel semble l'avoir abandonné. Sans doute, la tradition a été en général maintenue. Mais, à certains points de vue, la messe d'aujourd'hui n'est plus la messe ancienne. Le rapport entre le prêtre et les fidèles s'est profondément modifié. De là un désaccord constant entre les vieux formulaires et les usages en cours. La messe ne produit plus l'effet désiré. Un voile épais s'interpose entre le peuple et les mystères. La composition de la messe ne met pas en évidence son « Idée » et sa fin dernière. Il ne s'agit donc pas d'abolir les modifications diverses introduites progressivement, mais de rétablir la vraie relation entre les parties de la messe et d'en faire un « organisme » vivant[2].

La messe actuelle est dite en latin. Pourquoi obliger le peuple à adorer Dieu dans une langue qui n'est pas la sienne? La liturgie intéresse tous les fidèles et doit être comprise de tous[3]. F. Walter traite de rebelles ceux qui veulent introduire l'allemand dans la messe. Mais, si le peuple allemand se sert de sa propre langue en toute occasion, pourquoi l'abandonnerait-il en l'acte essentiel de son existence[4]? Si la langue nationale s'est perfectionnée sous l'effort du classicisme, ne doit-on pas en faire profiter la liturgie[5]? L'Écriture et la tradition indiquent la voie à suivre. Dans l'Église primitive, la Cène était toujours célébrée dans la langue des fidèles assemblés[6]. Si les raisons historiques d'utiliser le latin ont disparu, l'institution doit disparaître aussi. Quand le christianisme se répandit en Occident, on eut recours au latin en des contrées où, grâce à l'habileté des Romains, le latin était devenu langue populaire. Or le latin populaire a disparu; la langue d'Église s'est progressivement différenciée de celle du peuple[7]. Le pape Jean VIII n'avait-il pas raison quand, pour défendre Méthode contre ses accusateurs, il déclarait que l'on peut louer le Seigneur en « toute » langue, suivant l'exemple des Apôtres, que la foi catholique n'est pas compromise par la messe dite en langue slave[8]? F. Walter invente des motifs artificiels de conserver le latin. Il y voit surtout le symbole indispensable de l'unité de l'Église. Mais l'unité réelle est dans le dogme, dans les éléments essentiels du culte et de l'organisation ecclésiastique. Si le catholicisme n'avait pas d'unité positive, ce n'est pas le latin qui la lui donnerait[9]. L'on dit encore que l'inintelligibilité du latin augmente le

1. *Missæ genuinam...*, 65-66, 66-67; *T. Q.*, 1822, 235-236, 240-241 et note *) 241 sur le terme de « liturgie »; Möhler, *T. Q.*, 1825, 286-287.

2. *T. Q.*, 1822, 241, note *) 238-239, 240; *Missæ genuinam...*, 67-68 et 65 note *).

3. *T. Q.*, 1822, 241-242 et *Missæ genuinam...*, 68-69.

4. Möhler, *T. Q.*, 1823, 293-294.

5. *Id.*, 298-299 et *T. Q.*, 1825, 286-287. Möhler montre que la réforme de Luther a dû en partie son succès à la messe allemande.

6. *Missæ genuinam...* 69-72. Hirscher cite de nombreux textes. Voir encore 75-76.

7. Möhler, *T. Q.*, 1823, 294-297. Möhler esquisse ici un exposé historique de la question. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 118-124.

8. *T. Q.*, 1823, 299.

9. *Id.*, 297-298 et *Missæ genuinam...*, 77-78.

respect des fidèles à l'égard du culte. Or le vrai respect se fonde sur la vraie connaissance. Le respect dû au latin ne peut engendrer que la superstition. Le peuple, ne comprenant pas la messe, l'assimile purement et simplement à un acte « magique [1] ». La messe latine en pays allemand est donc une contradiction. La plupart des prêtres ne s'inquiètent jamais de savoir si les fidèles possèdent au moins un livre susceptible de leur rendre le culte intelligible. Le prêtre et les fidèles n'ont actuellement en commun que le « sentiment » religieux. Or le culte ne se compose pas uniquement de sentiments. Après la disparition du latin populaire, le peuple a été remplacé par le servant, par l'enfant de chœur, par des intermédiaires qui répondent au prêtre dans une langue qu'ils bredouillent misérablement. Une traduction littérale du missel romain ne peut suffire. Il faut que le missel latin cède la place à un missel allemand de composition vraiment organique. Que les autorités ecclésiastiques donnent aux catholiques allemands des prêtres allemands et une liturgie allemande [2] !

La réforme précédente est d'ordre extérieur. Il en est une autre qui met en cause l'Idée même de la messe. La Cène est représentation mystique, non seulement du sacrifice de Christ, mais encore de l'Alliance nouvelle entre Dieu et les hommes. Les vieilles liturgies sont claires sur ce point. La primitive Église ne célébra jamais la messe sans la communion de tous. Ceux que l'Église exclut sont « excommuniés [3] ». Il est regrettable que le Concile de Trente n'ait pas vraiment restauré la communion [4]. Il ne remet en honneur que l'idée de sacrifice. Il souhaite seulement que les croyants communient. Il parle surtout de la communion « spirituelle ». Mais pourquoi ceux qui communient « en esprit » avec Christ ne communieraient-ils pas « en fait »? La question de disposition ne constitue pas un sérieux argument. Le sacrement, on le sait, demeure inefficace si le fidèle n'est pas préparé. Le catholicisme, qui n'est point Église invisible, peut-il se contenter de cette communion invisible? Les fidèles ne communieront pas à chaque messe; l'usage se réglera de lui-même sur les conditions actuelles du culte. La réforme, entreprise par un clergé plus vigilant et actif, ne serait pas difficile à réaliser. En mainte paroisse elle est amorcée [5].

L'école wurtembergeoise réclame encore la coupe pour les fidèles. Si Christ est présent en chaque espèce, si la « communio sub una » peut être considérée comme complète en soi, il n'en serait pas moins utile de revenir à une coutume consacrée par douze siècles. Que de sophistique n'a-t-on pas dépensé pour établir que seuls les prêtres ont droit au calice! L'Église primitive savait bien en quoi consiste la vraie profanation! Que l'on accorde à tous le calice. Ceux-là s'abstiendront qui craignent de

1. *Missæ genuinam*, 73-77.
2. *Id.*, 70-71; *T. Q.*, 1821, 346-348; 1822, 242-244, 246-247.
3. *T. Q.*, 1822. 247-249; *Missæ genuinam*... 78-79. Voir encore *T. Q.*, 1822, 253 et note *).
4. *T. Q.*, 1822, 250... et *Missæ genuinam*..., 79.
5. *T. Q.*, 1822, 250-255. Sur la question de la disposition, voir en part. *Missæ genuinam*..., 80-84 et 84-86. — Voir Loofs. *op. cit.*, 333-334.

le profaner; ceux-là le boiront qui s'y sentent poussés. Les deux partis rivaliseront de zèle religieux. N'oublions pas que la Réforme a dû la majeure partie de son succès au rétablissement de la communion sous les deux espèces. Bien orgueilleux serait un clergé qui exposerait l'Église à de nouveaux schismes plutôt que de céder sur ce point ! [1]

L'on critique également les messes solitaires. Bien que le Concile de Trente les autorise, elles ne s'accordent guère avec l'Idée de la messe. Il ne faut pas les encourager. Möhler insiste avec complaisance sur leur condamnation par le synode de Mayence. Elles sont nées à une époque où le clergé tendait à faire de la messe un acte isolé, à la séparer des fidèles, à la réduire à la notion de sacrifice absolu, de rite qu'il suffit d'accomplir pour atteindre une fin déterminée. Comment la messe serait-elle efficace pour celui qui ne sait même pas qu'elle est célébrée à son intention? Communier seul! Ces deux termes se contredisent. La messe prend ici un caractère plus objectif encore que le sacrifice sanglant sur la croix. La messe solitaire prête ainsi à l'Eucharistie une vertu magique. De là cette germination spontanée des messes les plus diverses, messes des morts, messes contre les fléaux et maladies, etc... La messe, acte catholique par excellence, se morcelle. Le clergé actuel devra réagir contre cette tendance [2].

Les réformes faites en Allemagne à la même époque soulèvent plusieurs objections. La communion liturgique, introduite çà et là par les prêtres, est un premier pas vers la rénovation de la messe, un moyen de rendre la communion plus fréquente. Mais pourquoi la différencier de la messe proprement dite? Celle-ci n'est-elle pas essentiellement communion liturgique [3]? — La « messe allemande » actuelle a ses mérites. Ses créateurs, animés d'un zèle louable, ont cherché de meilleurs textes et des mélodies appropriées. Ils ont rapproché le culte de l'idéal de la liturgie véritable. Mais l'institution présente de graves défauts. Elle conserve le latin du missel, sépare les fidèles du prêtre, contient trop de cantiques. Elle n'est qu'une imitation maladroite du culte protestant [4]. — De nombreux missels nouveau modèle paraissent. Ils sont, en général, estimables. Mais ce foisonnement liturgique nuit à l'unité du culte et favorise la dévotion privée. Grande est la confusion et l'on fonde, sur ces réformes extérieures, de trop grandes espérances [5].

La *Revue* propose toutefois des modifications de détail. Il faudrait revenir à l'ancien « ordo missæ », placer la prédication après la lecture de la Bible, supprimer le cantique de la prédication et rendre à l' « Introit » son rôle naturel. Il faudrait encore donner au « Confiteor » et au « Kyrie » leur rôle organique, assurer la collecte avant la prédica-

1. *T. Q.*, 1824, 648-649; 1825, 287-291; *Missæ genuinam...*, 105-106.
2. *T. Q.*, 1824, 416-422 et *Missæ genuinam...*, 86-87. Voir encore, sur les bénéfices attachés aux messes, *T. Q.*, 1826, 438.
3. *T. Q.*, 1822, 254 et *Missæ genuinam...*, 89.
4. *T. Q.*, 1822, 244-247 et *Missæ genuinam...*, 90. Voir encore *T. Q.*, 1828, 214-215.
5. *Missæ genuinam...*, 90-92.

tion, etc[1]... Hirscher rédige lui-même des formulaires nouveaux, sans prétendre au reste fournir des modèles définitifs[2]. Son but est de mettre en évidence l' « Idée » de la messe telle qu'il la conçoit, les éléments constitutifs de la messe, ceux qui doivent toujours reparaître. Car toute messe relative à telle fête ou à telle époque de la vie chrétienne doit reproduire les traits fondamentaux de la messe primitive. Il s'agit, ici encore, de concilier l'unité et la diversité. Le formulaire type se métamorphosera selon les circonstances. Ainsi seront évités et la routine et le renouvellement incessant des formulaires. Hirscher ne s'exagère pas l'importance de sa réforme personnelle. L'essentiel est qu'une réforme générale soit voulue du clergé. Les Français, il y a quelques années, ont pillé les églises et chassé les prêtres. Les voilà qui, par un singulier revirement, accourent en foule aux églises. Est-ce bien la véritable messe qu'ils ont ainsi abandonnée, puis reprise? Leur messe n'est-elle pas un pauvre vêtement que l'on quitte et que l'on remet à plaisir? Mais que se passerait-il en Allemagne, si une révolution y éclatait? La messe allemande ne subirait-elle pas le sort de la messe française? Il est toutefois probable que l'Église allemande sera épargnée. Son devoir est donc de réformer sa messe, qui n'édifie plus le peuple. Qu'elle la transforme en une institution vraiment populaire[3]!

B. Au moment où s'organise la province ecclésiastique du Haut-Rhin, les vœux et les projets gagnent en extension et en précision. Ils se font aussi plus modestes. La réforme de la messe devient étroitement solidaire de celle de la liturgie en général.

Cette réforme liturgique est un devoir pressant pour les autorités de l'Église. Elles doivent connaître les exigences actuelles et aviser aux moyens de les satisfaire tout en restant fidèles à l'esprit du culte chrétien. L'arbitraire et l'anarchie ont régné jusqu'à maintenant sur le terrain des modifications liturgiques. Il est temps d'y mettre ordre. Tâche fort délicate, qui serait plus facile si, dans le passé, le clergé avait été plus souvent à la hauteur de sa mission. Il y a abondance de travaux d'approche. L'on se gardera d'aller trop vite en besogne. L'on fera bien de nommer une commission, de consulter les curés, de fixer les principes à suivre, de s'adjoindre de bons théologiens afin d'éviter les erreurs historiques qui ont foisonné dans les tentatives récentes, de préparer enfin les fidèles à la nouvelle liturgie. Que le clergé tienne compte de la puissance actuelle de l' « opinion publique », de l'indépendance des esprits. Le monde moderne n'est plus divisé en maîtres et esclaves. Une réforme échoue si elle n'est point approuvée du public. Si, dans l'État, les institutions doivent répondre à la volonté générale, à plus forte raison dans une Église qui se fonde sur le libre enthousiasme religieux[4]. Et, pour

1. *T. Q.*, 1822, 255-256, 256-259.

2. *Missæ genuinam*..., 108-144. Il donne ici deux formulaires, le premier à peu près conforme au formulaire latin, le second plus libre.

3. *Id.*, 95-103. Voir 103-104 sur les reformes du culte protestant et, sur le culte français, *T. Q.*, 1827, 275.

4. *T. Q.*, 1828, 209-213.

rétablir la collaboration vivante entre prêtres et fidèles, un livre de piété sera nécessaire. C'est un vœu universel. Missel, livre de prières et de cantiques en même temps, adapté aux besoins de la religiosité populaire, il remplacerait avantageusement les mauvais livres partout répandus. Il servirait à toute occasion et serait pour le peuple une excellente nourriture spirituelle [1].

En 1835 paraît le rituel de l'archevêché de Fribourg. Drey l'accueille avec une joie évidente. Voici enfin un exemple de norme légale qui peut mettre fin à l'anarchie présente. Il prélude sans doute à de nouveaux perfectionnements. L'archevêque déclare lui-même que la diversité des rituels anciens, due à l'organisation des diocèses antérieurs, la multiplicité de réformes trop hardies et la confusion babylonique qui en est résultée ont été les causes de cette publication un peu hâtive. L'on s'est conformé au rituel romain en y adjoignant des traductions allemandes. Le clergé a été consulté. Le manuscrit a été remis à de savants théologiens. Mais ce rituel ne constitue encore, aux yeux de Drey, qu'un travail d'approche. Il veut donc indiquer tout de suite les principes à suivre. Il souhaite, tout d'abord, que le rituel de Fribourg devienne rituel de la province entière. Il invoque le principe d'unité liturgique et l'importance du métropolitanat. Il rappelle surtout que la province a été constituée par Concordat entre le Saint-Siège et les États allemands intéressés. L'ordonnance de 1830 a réglé la question redoutable du « jus circa sacra ». Il serait donc nécessaire qu'à cette réorganisation externe répondît une réorganisation interne capable de rendre l'Église plus résistante à l'égard de l'État. L'archevêque avait ainsi de bonnes raisons pour se hâter. Toutefois sa tentative prématurée retarde plus qu'elle ne favorise la publication d'un rituel commun à toute la province [2].

Les principes généraux à suivre sont déterminés par les circonstances actuelles. La fin de la liturgie étant de rendre « sensibles » les « Idées » de la foi chrétienne, il est indispensable que toute formule exprime une Idée chrétienne. Il faudrait également sauvegarder, dans la mesure du possible, le caractère national du culte allemand, supprimer les restes du paganisme germanique et certains éléments issus du moyen âge, rajeunir la langue, etc... Les grandes Idées chrétiennes de faiblesse humaine, de péché, de rédemption, sont devenues étrangères aux fidèles. Un rationalisme destructif les a minées dans les esprits. Si la liturgie doit avoir pour effet de ranimer la foi, il faut donc que ses formules émanent directement de l'intuition croyante parvenue à la clarté dogmatique, du symbole mystérieux, de la personne même du prêtre par qui s'exprime le symbole. Ceux-là seuls qui possèdent la « foi immédiate » ont le droit de modifier les rituels. Ces rituels anciens, supposant la foi acquise et vivante, se

1. *T. Q.*, 213-216. Voir aussi Möhler, *T. Q.*, 1830, 531, 545 et 559-561. Möhler se montre plus sceptique et estime que le missel romain, introduit en Allemagne après le Concile de Trente, résistera aux changements proposés. Voir encore *T. Q.*, 1832, 150.., sur un rituel qui émane de Wessenberg et *T. Q.*, 1833, 726...

2. *T. Q.*, 1835, 585-589.

préoccupent uniquement de revêtir ses objets de formes sensibles. Tel est le véritable esprit de la liturgie. Elle ne doit jamais procéder uniquement de la réflexion abstraite [1].

Comment résoudre la question de la multiplicité des formulaires? L'essentiel est de délimiter son domaine. Elle n'est légitime que là où il s'agit d'éveiller des émotions subjectives. L'immutabilité de l'objet religieux doit être consacrée par celle de la formule normative. Il s'agit encore de concilier l'unité et la diversité, les droits de l'objet et ceux du sujet. Les anciens rituels savaient être souples. Ils contenaient des formulaires adaptés aux circonstances particulières. La subjectivité se manifeste, dans le domaine liturgique, non par le sacrement, dont l'essence et le revêtement doivent rester identiques à eux-mêmes, mais par les allocutions et les prières. Les allocutions sont de véritables prédications. Elles doivent varier selon les circonstances individuelles. Il est aisé de le montrer pour le baptême, la première communion, le mariage et l'ensevelissement. La lecture d'allocutions toutes faites est un travail mécanique qui favorise la paresse du clergé. Il faut que la libre prédication se mêle à la liturgie fixe, qu'il y ait ainsi équilibre entre la réalité chrétienne objective et ses applications subjectives [2].

Que sera la messe en cette réforme liturgique? Les revendications anciennes sur sa composition organique et le rapport entre prêtre et fidèles sont maintenues. Hirscher les systématise en sa « Morale chrétienne [3] ». Mais, à cette époque troublée, certaines réformes, autrefois considérées comme essentielles, passent au second plan. La question du latin est posée en termes plus prudents. L'on cherche une solution moyenne. Le Concile de Trente ne condamne que ceux qui admettent l'usage de la langue maternelle à l'exclusion de toute autre. L'Église, en fait, doit se servir tantôt du latin, tantôt de l'allemand. Cela dépend des circonstances et il reste vrai qu'une nation parvenue à son plein développement doit ennoblir sa langue en lui donnant un rôle à jouer dans le culte public. La question concerne d'ailleurs la liturgie tout entière [4]. Möhler estime qu'il n'y a pas lieu de traduire la messe en allemand puisque des missels avec traduction mot à mot sont déjà entre les mains des fidèles. L'essentiel n'est pas la langue, mais l'organisation même du culte, le rapprochement entre fidèles et clergé [5]. Drey approuve le rituel de Fribourg, qui tient le milieu entre les extrêmes. Ce rituel n'abolit pas l'usage du latin dans l'administration des sacrements. Mais il tient en même temps compte des exigences présentes, des modifications déjà consacrées par l'usage. Car l'éducation populaire perfectionnée rend le peuple toujours plus sévère à l'égard de formules inintelligibles. Le rituel de Fribourg a donc raison de joindre deux formulaires allemands au rite

1. *T. Q.*, 1835, 602-614. Voir encore Hirscher, *Chr. Mor.*, II, 280-286.
2. *T. Q.*, 1835, 592-602. Voir 614-623 sur les bénédictions.
3. *Id.*, 1828, 213-214 et Hirscher, *Chr. Mor.*, II, 286-290, 290-299.
4. *T. Q.*, 1827, 309-311.
5. *Id.*, 1830, 530-531.

latin. Mais il semble qu'il laisse au prêtre, sur ce point, liberté entière de choisir le latin ou l'allemand. C'est une erreur. Il est des cas précis où il faut préférer la formule latine à la formule allemande, et inversement. Ces cas, il est nécessaire de les fixer. Les prêtres ne prendront pas toujours de sages décisions [1]. — La communion garde, dans la conception wurtembergeoise, tout son prix et toute sa valeur. Möhler remarque, dans la « Symbolique [2] », que la messe n'est pas uniquement célébration du sacrifice. La communauté assemblée reconnaît son impuissance et son péché; elle se donne à Christ. En cet acte de renoncement, le croyant se dépouille de lui-même, entre avec Christ en communion intime, avec Christ et avec les membres de l'Église. Il est donc regrettable que les fidèles ne communient plus tous les dimanches. Mais la faute n'en est pas à l'Église. Toutes les prières de son rituel présupposent la communion générale. Seule la paresse des fidèles en est responsable. Et le Concile de Trente incite les catholiques à la communion « spirituelle ». Baur critique ces affirmations de Möhler. Ce n'est pas la paresse des fidèles, mais la prépondérance prise par la notion de sacrifice qui a provoqué la disparition de la communion générale. Le Concile de Trente consacre cette paresse tout en se donnant l'apparence de désirer la participation réelle du peuple à la messe par la communion [3]. Baur semble oublier que, dans l'Église primitive, les croyants communiaient tous les Dimanches, sinon tous les jours. Si plus tard ils ne communient plus même une fois l'an, c'est qu'ils sont devenus indifférents. Qu'a fait l'Église en face de cette indifférence générale? Elle a spontanément trouvé le plus efficace des moyens. Elle a mis en évidence cet aspect du culte qui empêche l'abandon complet de la messe : la présence réelle et le sacrifice du Rédempteur. Là est le fondement objectif et suprême du culte. Que fût-il devenu, ce culte, si son essence intime n'avait été que la communion? Et puis, tous les fidèles ne peuvent se décider à communier le Dimanche. Mais ils désirent, sinon la communion effective, du moins la communion spirituelle, l'aliment divin que leur offre la messe. Il arrivera même que la messe éveillera en eux la nostalgie de la communion réelle. Ainsi l'institution de la messe empêche le catholicisme de tomber dans le séparatisme mystique et lui confère, d'autre part, cette profondeur et cette vérité que l'on trouve souvent dans le conventicule protestant. Le catholique qui a besoin d'une communion intime avec Christ la trouve, en sa réalité objective, dans le sacrement de l'autel, sans les dangers qui menacent toute communion purement « intime » avec le Rédempteur. L'Église a donc de bonnes raisons pour recommander son culte, même si les fidèles ne communient pas. Son sort ne dépend pas de pareille contingence. Elle met à profit sa très vieille expérience [4]. Baur insinue que la communion spirituelle mentionnée par le Concile de Trente confère au sacrifice une valeur indépendante de la parti-

1. *T. Q.*, 1835, 589-591.
2. *Symb.* (I), 248-249 et (IV), 313-314.
3. *N. Unt.*, 427-428.
4. *Id.*, 428-429.

cipation active du fidèle. Comment peut-il soutenir pareille thèse? Car le Concile appelle cette communion spirituelle : « affectus spiritualis » et exige l' « accedere ad Deum cum vero corde et recta fide, etc... [1] »

Que pense-t-on enfin de la « communio sub una? » Cet usage, dit Möhler [2], concerne la discipline et non le dogme. Möhler lui applique sa théorie générale. Comme tous les usages, il s'est établi, non en vertu d'une législation extérieure, mais par la force des circonstances. La loi consacre la coutume. L'usage est né dans les cloîtres d'où il s'est ensuite répandu dans l'Église. Les moines y ont été conduits par la délicatesse de leurs scrupules, par la crainte de profaner la forme du Saint Sacrement. Il est aisé de voir là une grossière superstition. Ceux qui se font de la messe catholique une conception matérielle sont trop heureux d'y relever cette faiblesse. Mais, en se privant de la coupe, le catholique montre qu'il ne dépend pas de formes extérieures, qu'il peut y renoncer sans perdre le bénéfice des grâces eucharistiques. Il devrait cependant être permis à chaque fidèle de prendre la coupe s'il le désire. L'usage s'établira de lui-même quand l'opinion publique affirmera son vœu avec la vigueur que le désir contraire a mis à se manifester après le XIIe siècle.

C'est ainsi que l'organicisme romantique essaie de renouveler simultanément la théorie et la pratique de la prédication et de la messe. En cette originale tentative, l'idéologie s'abaisse jusqu'aux projets les plus modestes et aux détails les plus infimes.

1. *N. U.*, 429-430. Voir encore Welte, *T. Q.*, 1836, 572-584 sur la communion. Welte reprend exactement la conception mystique de l'école.
2. *Symb.* (I), 255-256 et (IV), 321-323. Voir encore Welte, *T. Q.*, 1836, 584-586. Voir 586-594 sur les divers éléments de la messe et leur composition organique.

CHAPITRE XV

LA DISCIPLINE ET LA PÉDAGOGIE DE L'ÉGLISE

L'école wurtembergeoise entend compléter et fortifier la réforme intérieure par la rénovation intégrale de la discipline extérieure. Nombre de catholiques n'en comprennent pas l'immédiate nécessité. Gens à courte vue ou d'un piétisme exagéré, ils s'imaginent que l'Église allemande ne peut se reconstituer que « par le dedans ». Ils se laissent hanter par la vision puérile de la tyrannie exercée au moyen âge par un sacerdoce omnipotent. Leurs discours trahissent la pusillanimité d'une époque qui veut la fin sans les moyens, écarte toute contrainte morale, recule devant les rigueurs d'un ascétisme inhérent à toute Église consciente d'elle-même et de sa destinée. Le danger d'une révolte intestine fût-il sérieux, l'Église devrait l'affronter pour mettre à l'épreuve l'obéissance des fidèles, pour faire cesser un état d'anarchie et de dissolution générales qui compromet sa tentative d'émancipation. C'en est fait d'elle si ses membres sont incapables de supporter son appareil disciplinaire. Elle doit, ici encore, faire appel à toute son énergie intrinsèque pour se rendre libre et indépendante [1].

I. L'Allemagne catholique tout entière attend cette rénovation. La plupart des journaux et des revues discutent la question. Les autorités civiles ou ecclésiastiques prennent parfois des mesures. Mais la réforme est exposée aux fluctuations d'une opinion publique singulièrement diverse et changeante. Le moment est venu de fixer les principes à suivre [2].

1. L'Église a-t-elle le droit de légiférer en matière disciplinaire et pénitentiaire? Elle le possède tout d'abord théoriquement : 1° comme société organisée en vue de fins déterminées ; 2° comme Église chrétienne ou « Communion des saints [3] ». — Les théoriciens modernes contestent volontiers à l'Église ce droit primordial. Leurs conceptions sont diamétralement opposées à celles du moyen âge. Si les théologiens officiels de la Papauté considéraient autrefois le pouvoir civil comme émanation directe du pouvoir ecclésiastique, nos juristes de cour renversent les termes. Il

1. *T. Q.*, 1824, 606. Voir encore 604-607 et *T. Q.*, 1836, 371.
2. *Id.*, 1824, 583-584.
3. *Id.*, 1823, 234.

est vrai que les principes du territorialisme paraissent voués à une irrémédiable décadence. Mais ils sont encore puissants et il faut affirmer bien haut que l'État ne peut avoir de prise sur la discipline de l'Église, ni surtout en contester la légitimité [1]. L'Église doit, en sa sphère propre, conserver son appareil disciplinaire. Société humaine, elle peut, sans compromettre la liberté de ses membres et sans avoir recours à la contrainte physique, régler l'activité individuelle de telle sorte que l'individu nuisible change de vie ou quitte la communauté [2]. Elle ne peut vivre sans « statuts » spéciaux, sans gouvernement *sui generis*. Si différente soit-elle de l'État, elle est comme lui un organisme social dont l'existence concrète est soumise aux lois universelles de la vie organique. Si sa discipline a été instituée par Christ et les Apôtres, elle n'en reproduit pas moins les articulations essentielles de toute discipline sociale [3]. Elle détient en particulier des « biens » qu'elle dispense à ses membres et peut leur reprendre. La contrainte est ici relative à l'amour que ressent le fidèle à l'égard des biens spirituels que lui offre l'Église [4]. — Tel est l'aspect « profane » de l'Idée catholique de discipline. Quel en est l'aspect religieux? L'Idée chrétienne essentielle est celle du « Royaume de Dieu » ou « Communion des saints ». La sainteté individuelle est manifestation phénoménale de ce Noumène qu'est le règne de Dieu. Cette manifestation n'est pas uniquement spontanée. Supérieure à la somme de ses membres et principe de leur piété, l'Église maintient en son propre sein une rigoureuse discipline. Elle exclut ceux qui se rendent coupables de grossières transgressions. Elle donne à ceux qui demeurent le moyen de se fortifier mutuellement par l'exercice de la moralité parfaite [5]. La Révélation divine est avant tout « éducation » du genre humain. La discipline fait partie intégrante de l'organisme ecclésiastique total. Le gouvernement divin du monde est le modèle créateur de la discipline de l'Église. Dieu tire du mal physique ou moral des peines destinées à purifier l'homme. L'Église suit cet exemple souverain. Les châtiments dont elle dispose sont de nature à relever la moralité déchue [6]. En privant de ses biens les rebelles, elle leur en fait sentir la valeur insigne [7]. Puisque l'Église, éducatrice permanente de l'Humanité, est l'éternelle réalisation de l'Idée chrétienne, sa discipline est elle-même, en son essence, permanente et éternelle. Mais cette essence indestructible subit d'incessantes métamorphoses. Toutefois elle se distingue toujours des disciplines inhérentes aux autres corps sociaux organisés [8].

Ce droit de légiférer, l'Église le possède encore historiquement. Elle l'a de tout temps exercé, avec la claire et ferme conviction de sa légitimité.

1. *T. Q.*, 1824, 588-590.
2. *Id.*, 590-591 et 1836, 395.
3. *Id.*, 1836, 391-395. Voir en part. 393.
4. *Id.*, 1824, 591-592 et 1836, 395-396.
5. *Id.*, 1823, 233-234 et 1836, 396-397. Voir encore Hirscher, *Die Lehre vom Ablasse* (4. Aufl.), 3-5.
6. *T. Q.*, 1824, 593-595 et 1836, 371 et 392.
7. *Id.*, 1824, 596-597.
8. *Id.*, 1824, 597-601 et 1836, 395-400.

La tradition disciplinaire est aussi ancienne que l'Église elle-même. Möhler en montre avec enthousiasme la formation progressive, les tâtonnements, le caractère agonal. L'Église défend sa morale avec la même énergie que son dogme. La perfection actuelle de son appareil disciplinaire ne doit pas nous empêcher d'en reconstruire la vivante et douloureuse genèse [1]. Sur ce terrain, les hérésies furent particulièrement nombreuses et redoutables. Elles aboutissent, ici comme ailleurs, aux extrêmes opposés. L'on prêche d'une part une morale relâchée, de l'autre un ascétisme tyrannique [2]. Les uns se disent maîtres du sabbat et répudient toute contrainte légale. Les autres paralysent la vie chrétienne en lui imposant un joug de fer [3]. S'agit-il de la question sexuelle? Les libertins s'abandonnent à tous les excès; mais un Marcion interdit le mariage et un Montanus s'oppose à tout remariage [4]. Mêmes excès en ce qui concerne la propriété, l'usage des mets et boissons [5]. Cette oscillation tragique caractérise encore l'attitude des hérétiques à l'égard de la pénitence. Certaines communautés admettent dans leur sein des membres indignes; d'autres pratiquent l'excommunication définitive [6]. Quelle fut donc la tâche de l'Église primitive? Elle a maintenu, ici encore, la tradition vivante qui se meut entre les extrêmes. Le christianisme se constituait au sein d'un monde corrompu par la débauche, l'amour des richesses et la bonne chère. Il ne pouvait, pour accomplir sa mission purificatrice, se passer d'un certain ascétisme. Il y avait donc des chrétiens qui renonçaient au mariage, ou restaient chastes dans le mariage, ou s'interdisaient les secondes noces. D'autres vendaient tous leurs biens, les distribuaient aux pauvres et vivaient du fruit de leur travail. D'autres enfin observaient une exemplaire frugalité. Cette pureté de mœurs faisait grande impression sur les païens. Mais elle était l'expression spontanée d'une religiosité vivante et profonde, l'exercice légitime de vertus conscientes [7]. Les vrais ascètes chrétiens ne songeaient pas à élever leurs pratiques au rang de règles universelles. Ils savaient considérer le mariage comme institution divine, les biens de ce monde, les mets et boissons comme dons de Dieu [8]. Un Clément d'Alexandrie blâme les excès de l'ascétisme hérétique qui, accordant trop d'importance aux macérations extérieures, matérialise la morale chrétienne en la réduisant à des pratiques corporelles. Il admire la virginité et la monogamie; mais il enseigne en même temps la pitié à l'égard des fautes d'autrui, l'humilité avertie de la permanence des tentations [9]. Tertullien lui-même, coupable d'hérésie en matière de discipline, exprime excellemment l'opinion de l'Église en exposant les arguments que les catholiques opposent aux innovations des mon-

1. *Einheit...*, 145-146.
2. *Id.*, 147. Voir note 4, 149.
3. *Id.*, 146-147.
4. *Id.*, 149-151.
5. *Id.*, 149 et 152-153.
6. *Id.*, 155.
7. *Id.*, 148.
8. *Id.*, 148-149. Voir encore l'art. de Möhler sur le « Chrysostome » de Neander, *T. Q.*, 1824, 266-268.
9. *Id.*, 151-152 et les notes 1 et 3, 153-154.

tanistes[1]. L'Église admet enfin, en son organisation pénitentiaire, la même solution moyenne. L'un de ses membres commet-il de graves transgressions, elle l'excommunie s'il persiste en son péché et lui impose une dure pénitence s'il se repent. Loin de compromettre la liberté chrétienne, elle montre au pécheur quelle haute idée elle se fait d'elle-même et lui apprend à comprendre la liberté supérieure qu'elle lui offre[2].

Au cours de son évolution historique, l'Église perfectionne son système pénitentiaire. La canonique de la pénitence fixe le détail des peines ecclésiastiques. L'esprit de la discipline se maintient en son impérissable essence et, selon les époques et les lieux, les formes changent et se succèdent[3]. N'oublions pas que la Réforme du XVI[e] siècle a conservé la discipline et le droit de punir. La *Revue* rappele le rôle éducateur joué par l'Église luthérienne en Wurtemberg[4]. — Mais l'Église a-t-elle parfois abusé d'un droit si légitime et consacré par une vénérable tradition? La *Revue* ne le nie pas et reconnaît qu'au moyen âge l'union étroite de l'État et de l'Église eut de redoutables conséquences[5]. Hirscher relève avec une insistance particulière les défauts et les égarements historiques de la discipline catholique[6]. L'Église n'a pas toujours su résister à la tentation d'étendre sa législation au delà des limites que lui traçaient la nature de ses fins et la tradition. Alors que le véritable but de la discipline ecclésiastique est de prévenir le mal et de purifier la communauté, l'Église a trop souvent voulu soumettre à des canons précis la pratique des vertus chrétiennes. Elle a réglementé le jeûne qui devait être laissé à la bonne volonté des fidèles. Les fidèles se conforment rigoureusement aux préceptes de l'Église et négligent la loi morale. Les commandements de l'Église se substituent à ceux de Dieu. L'Église a succombé à d'autres tentations. Ses ordonnances n'étant applicables ni à tous les pays, ni à tous les états de civilisation, ni à tous les cas particuliers, elle s'est vue obligée d'accorder des dispenses. Celles-ci, trop nombreuses, ont donné naissance à ce préjugé que la discipline de l'Église est arbitraire et artificielle. L'Église a fait payer ces dispenses et ce profit pécuniaire fut souvent cause d'immoralité. Que de fois aussi l'Église n'a-t-elle pas ajouté les peines temporelles aux peines dont elle dispose! Elle a ainsi alimenté le plus terrible des fanatismes. Elle a, enfin, abusé des excommunications comme des indulgences[7].

2. Mais les temps sont changés. L'Église actuelle n'est plus exposée aux mêmes tentations. Elle se trouve en face d'une société moderne fortement organisée, souvent hostile et contre laquelle elle doit se défendre. C'est plutôt une décadence, un relâchement de sa discipline qu'il faudrait lui reprocher. Cette décadence se manifeste par de nombreuses défections.

1. *Einheit...*, 152-153.
2. *Id.*, 154-155.
3. *T. Q.*, 1824, 584-587. Möhler montrera plus tard, *N. Unt.*, 396..., pourquoi la discipline ecclésiastique fut si violente au moyen âge.
4. *T. Q.*, 1824, 587-588 et la note *) 588.
5. *Id.*, 586 et 611-612.
6. *Id.*, 1823, 235...
7. *Id.*, 1823, 235-247 et 399. Voir encore *T. Q.*, 1824, 586, 611-612.

Les infidèles (*Unkirchlichen*) se divisent en deux classes qu'il faut considérer séparément[1]. La première est celle des indifférents, des demi-croyants ou des incrédules qui négligent ou méprisent les moyens de grâce et de salut offerts par l'Église. Parti des hautes sphères et des classes cultivées, cet indifférentisme s'est progressivement étendu aux masses populaires. L' « Aufklärung » n'en est pas seule responsable. L'Église y a contribué pour une large part. Car elle n'a point mis son appareil disciplinaire au niveau de la civilisation ambiante. Ou bien, par contre, elle a précipité le mouvement de réformes et d'innovations. Elle a, le plus souvent, laissé tomber en désuétude ses moyens les plus efficaces. Telle est l'histoire de la discipline ecclésiastique depuis 1750. La rénovation est cependant commencée[2]. L'Église n'a rien à craindre des indifférents. Ce sont, pour la plupart, des politiques qui mettent leur voile au vent. L'Église ne se diminuera pas en les perdant[3]. — Mais il est une deuxième classe d' « infidèles », les catholiques excessifs, trop croyants et superstitieux. Incapables de saisir en sa totalité organique l'ordre du salut, ils demeurent fanatiquement attachés à la « lettre ». Ils appartiennent aux masses populaires qui ont échappé aux prises de l' « Aufklärung ». Ils ont la nostalgie d'un catholicisme vivant qu'ils ne trouvent pas dans l'Église organisée. Il se séparent alors d'elle et aboutissent au piétisme des conventicules. La décadence de la discipline ecclésiastique est précisément l'une des causes de leur séparatisme. Ils suivent l'exemple fatal des Donatistes de l'ancienne Église, des sectes médiévales et du protestantisme. Leur nombre augmente. Il est donc nécessaire que l'Église, en rénovant sa discipline, alimente elle-même cette religiosité ardente[4].

Mais comment entreprendre cette réorganisation? Hirscher voudrait que l'Église entière y pût contribuer. Il réclame des synodes diocésains. Il rappelle à ce sujet les décrets tridentins. Que d'erreurs l'Église eût évitées si elle s'était conformée à ces prescriptions. S'il est vrai que sa discipline peut et doit se modifier en raison des exigences actuelles, ces modifications devront être le résultat de mûres délibérations. Seul un peuple, seule une génération connaît ses propres besoins. A ces délibérations prendront part les laïques et le clergé[5].

Il y a toutefois des limites à ne pas dépasser. L'Église doit demeurer en sa sphère propre. Ses fins sont purement spirituelles et les pénalités qu'elle édicte ne concernent que le retrait de ses biens spirituels. Loin d'appauvrir la discipline, l'observation de ce principe l'enrichira en la purifiant. L'Église évitera des accusations et des persécutions autrefois justifiées. L'État perdra tout moyen de l'utiliser comme institut de police. Le libéralisme et l'absolutisme cesseront de l'entraîner dans les voies de

1. *T. Q.*, 1824, 607.
2. *Id.*, 602-604.
3. *Id.*, 607-609.
4. *Id.*, 609-610.
5. *Id.*, 1823, 399-401 et 1824, 611.

la politique et de lui faire jouer un rôle humiliant pour elle[1]. L'Église veillera uniquement sur la pureté des mœurs, plus importante encore que la pureté de doctrine. Sa législation se distinguera de celle de l'État qui est extérieure. Car elle réalise la moralité par la religiosité interne. Elle fait appel à la puissance de l'Évangile, à l'action souveraine du sacrement. Ses pénalités seront graduées et n'aboutiront à l'excommunication que dans les cas extrêmes[2]. Mais certaines difficultés pourront surgir suivant la nature des égarements à réprimer. S'ils ne compromettent que les institutions ecclésiastiques, la question est fort simple. S'il s'agit de crimes que l'État punit de mort ou de réclusion, l'Église n'aura rien à ajouter au châtiment extérieur; elle se bornera à l'utiliser comme moyen de pénitence sincère et de salut. Il est toutefois des fautes que la loi civile ne punit pas et qui sont le fait d'une dangereuse immoralité. C'est sur ce terrain que la législation de l'Église pourrait se heurter à celle de l'État. Il faudra éviter le conflit. L'Église n'a rien à craindre, si elle reste en sa sphère propre. Ses peines ne peuvent compromettre l'honorabilité civile de ceux qu'elles frappent. Qu'elle donne à sa discipline renouvelée la publicité la plus ouverte. Qu'elle ose demander à l'État son assentiment. Qu'elle évite le mystère et le danger des interprétations hostiles. Qu'elle tienne compte de l'inégalité des caractères, des conditions et des degrés de culture individuelle. Cette inégalité est le propre de la société moderne et l'Église devra, plus que jamais, faire preuve d'habileté et de souplesse. Qu'elle n'oublie pas que cette rénovation disciplinaire sera inutile si ceux qui jugent et condamnent ne sont pas eux-mêmes un exemple salutaire. La renaissance de l'esprit sacerdotal est, ici encore, la condition première de toute réforme efficace[3]. Hirscher indique avec précision les points sur lesquels le clergé devra porter son attention. Ce sont la lecture, le luxe, la question militaire, trois phénomènes caractéristiques de l'état actuel de la civilisation. La réforme de la discipline s'élargit et devient ici une tentative générale de régénération populaire. Tout le monde lit aujourd'hui; une littérature catholique nouvelle est donc indispensable. C'est un besoin qui, pour la première fois, travaille l'Église. Le luxe pénètre aussi dans les classes populaires et constitue un danger croissant. Les jeunes gens qui reviennent de l'armée sont enfin, dans les campagnes, un ferment de corruption que les prêtres devront travailler à détruire[4].

Il serait, au reste, dangereux de fonder trop d'espérances sur la législation disciplinaire, sur les décrets et les ordonnances. L'essentiel, c'est la discipline active et vivante que chaque paroisse doit entretenir en son sein. Ici encore, l'Église doit faire appel à toute son énergie intérieure[5]. Son effort sera vain sans cette vie disciplinaire intense de toutes les

1. *T. Q.*, 1824, 611-613 et 1823, 403-404, 406.
2. *Id.*, 1824, 613-615.
3. *Id.*, 615 621.
4. *Id.*, 1823, 401-402.
5. *Id.*, 402-403.

communautés qui la composent organiquement. Il s'agit, en fait, de constituer une « opinion publique » consciente d'elle-même, une opinion publique chrétienne, « vox populi et vox Dei ». Elle est cet Esprit de Dieu qu'il faut éveiller sur tous les points du territoire ecclésiastique. Car le moment est venu, pour toutes les Églises, d'atteindre et de réaliser leur « majorité » ecclésiastique. L'éducation incessante de la religiosité populaire, voilà le moyen le plus efficace de renouveler la discipline catholique. L'Église choisit elle-même les organes de sa discipline. Ils expriment ainsi le jugement public. C'est l'Église tout entière qui se lève pour punir. Ainsi l'excommunication, tempérée par la pratique modérée des indulgences, prend un sens nouveau. Toute paroisse retrouvera la plénitude de sa force et la conscience de soi[1].

II. La réforme générale de la discipline implique une rénovation intégrale de la pénitence catholique et de ses éléments essentiels : pénitence proprement dite, confession, satisfactions et indulgences.

1. On renouvelle tout d'abord, au moyen de formules romantiques et d'accord avec la théorie de la justification, l' « Idée » de la pénitence catholique. Hirscher ébauche dès 1823 la conception que Möhler développera plus tard. Il rattache organiquement la pénitence à la nouvelle naissance. Par cette institution sacramentelle, l'Église réalise l'Idée de la « conversion » de ses membres déchus. Hirscher méprise ces anciens catéchismes qui se contentent de décrire et de commenter l'institution extérieure sans en grouper les divers éléments autour de l'Idée centrale. La pénitence est renouvellement spirituel (*Sinnesänderung*). Le repentir et les bonnes résolutions ne sont que ses manifestations, les effets psychologiques de la conversion interne. S'il n'est pas de nouvelle naissance sans repentir et bonnes résolutions, la réciproque n'est point vraie[2]. Ne pas saisir la pénitence en sa réalité psychologique nouménale et profonde, la confondre avec les actes isolés qui la manifestent, c'est « morceler » la vie religieuse, s'en faire une conception mécaniste et artificielle[3]. Distinguer le repentir « parfait » du repentir « imparfait », c'est tuer en son germe la conversion. Quel profit les fidèles peuvent-ils retirer de ces « tables » (*Sündentabellen*) qui réduisent encore à un mécanisme cet acte vivant que doit être l'examen de conscience? Comment le séparer de la nouvelle naissance? Apprenez aux catéchumènes à s'observer chaque jour, à suivre leurs pensées intimes, à considérer l'histoire vivante, l'évolution organique de leur vie intérieure[4].

Dans la « Symbolique » et les « Nouvelles Recherches », Möhler étudie de plus près le dogme traditionnel. Il rattache tout d'abord la pénitence à l'acte baptismal que l'Église revêt d'un ensemble cohérent de

1. *T. Q.*, 403-408. Voir encore *T. Q.*, 1828, 255-226 sur les « Sittengerichte » qui furent fondés en Wurtemberg dans les paroisses; Hirscher, *Lehre v. Ablasse*, 31-33; *T. Q.*, 1824, 693. Tout ceci est développé dans la *Chr. Moral*.

2. Hirscher, *Ev. u. Scol.*, 57-64.

3. *Id.*, 66.

4. *Id.*, 67-70. Hirscher reprendra ces idées dans sa *Chr. Moral*, II, 574... Voir en part. 579.

symboles destinés à en révéler aux fidèles l'Idée maîtresse. Le chrétien entre, par le baptême, en communion avec Christ et son Église[1]. Mais, toujours exposé aux tentations, il peut y succomber. La communion avec l'Église de Christ s'interrompt; la grâce baptismale se perd. Une réconciliation nouvelle devient nécessaire, un second sacrement. C'est la pénitence. Möhler reprend ici l'interprétation de Hirscher. La pénitence n'est point faite uniquement pour les pécheurs qui se sont rendus indignes du nom de chrétien. Elle est une institution d'ordre pédagogique qui réalise à sa manière la grande Idée catholique, la collaboration permanente entre l'effort humain et la grâce divine[2]. Elle s'accomplit en trois phases essentielles : le repentir accompagné de bonnes résolutions, la confession et les satisfactions[3]. Möhler essaie de reconstruire la notion de contrition organique et complète (*contritio charitate formata*). La crainte du châtiment attaché à la transgression de la Loi divine ne la constitue pas tout entière. La Foi et l'Espérance en font partie intégrante et précèdent le repentir. Elles engrendrent simultanément la haine du mal et l'amour actif qui s'accompagne de résolutions fermes, du désir conscient d'accomplir toute la loi avec le secours de la grâce. Ici reparaît l'union organique entre justification et sanctification[4]. Le catholicisme n'opposant point la loi à la grâce, le fidèle connaît, au même moment, et son péché et la miséricorde de Dieu en Christ. Il ne sépare point le Dieu d'Amour du Dieu de Justice, n'admet ni les rigueurs absolues de la Loi, ni l'action subite et définitive de la grâce[5]. La seule idée de la Loi ne peut engendrer le sentiment complet du péché; il y faut la connaissance des mérites de Christ, la foi en Lui, les germes de l'Amour divin. Le catholique n'obtient pas immédiatement le pardon des péchés. Il sait seulement que Dieu est disposé à pardonner. Sa contrition douloureuse n'est ni brusquement anéantie par le sentiment d'un pardon absolu, ni réduite au désespoir. La possibilité du pardon entretient la douleur jusqu'au moment où l'homme devient susceptible d'obtenir le pardon effectif de ses péchés « et » la sanctification, c'est-à-dire la justification complète. Le catholique ne prétend pas, comme le protestant, être « diable » pour devenir « ange ». Il n'est pas de sentiment du péché sans espérance, pas de Justice en Dieu sans Miséricorde. Seule la conception catholique est vivante et organique[6].

2. Mais passons de l'interne à l'externe, de la première à la deuxième phase, ou confession. Les théologiens wurtembergeois y insistent avec énergie. Depuis longtemps déjà, le sort de cette institution préoccupait l'Allemagne catholique[7]. A Constance en particulier, la question, posée

1. *Symb.* (I), 212-214, 216-217 et (IV), 275-277, 279. Voir encore *T. Q.*, 1836, 594-606.
2. *Symb.* (I), 214-215 et (IV), 277. Voir aussi *T. Q.*, 1836, 606-608.
3. *Symb.* (I), 219 et (IV), 281. Voir, sur le lien organique entre ces trois actes, (I), 225-226 et (IV), 288-289.
4. *Id.* (I), 220-221 et (IV), 283-285.
5. *N. Unt.*, 370-371, 372-373, 375.
6. *Id.*, 376-378.
7. Voir Werner, *op. cit.*, 390...

par l'évêque au clergé du diocèse, avait provoqué une littérature importante[1]. L'on recherche les causes d'une décadence évidente. Les fidèles s'imaginent qu'ils ont fait œuvre de pénitence quand, par la répétition mécanique de formules apprises par cœur, ils se sont confessés et ont obtenu l'absolution. Ils n'y sont poussés que par l'habitude, les convenances ou la politique. Ils voient dans la confession un moyen commode de rétablir l'équilibre entre le vice et la vertu. Les confesseurs ne sont pas à la hauteur de leur tâche. Ils sont trop rigoureux ou trop indulgents. Les uns imposent aux fidèles des macérations qui n'inspirent que la crainte et ne favorisent en rien le perfectionnement moral. Les autres laissent les fidèles choisir librement leur confesseur, négligent de les instruire sur le sens de l'institution, administrent mal la confession, abusent des indulgences[2]. — L'on propose ensuite de multiples remèdes. Il serait essentiel de montrer au peuple le lien organique entre l'Évangile et la confession et de mieux préparer les confesseurs à leur fonction auguste. Il faudrait que, s'il s'agit de fautes graves, les fidèles fussent absous par le prêtre de leur paroisse, que les confesseurs tinssent compte des circonstances individuelles et des cas particuliers[3].

Il semble, au début, que l'école wurtembergeoise souhaite le rétablissement de la confession publique. Il n'est certes pas question de supprimer la confession auriculaire, qui a ses vertus propres. Mais toute institution a ses limites. Il est des cas où la confession publique présente de réels avantages sur la confession privée. Ces deux modes se complètent ainsi mutuellement[4]. La confession auriculaire, en la pratique actuelle, se montre insuffisante. Elle ne provoque point un sérieux examen de conscience, la réflexion libre sur la vie intérieure. L'homme du peuple ne saisit que ses fautes de détail et n'en voit point la source originelle. Le confesseur n'a pas le temps de remédier à cette superficialité, de faire naître chez le fidèle un sentiment vif du péché, un repentir sincère. Il se dépêche pour passer à un autre. Le fidèle, uniquement préoccupé de se débarrasser de tout remords par la confession, ne songe qu'à l'absolution sacerdotale. L' « opus operatum » favorise sa passivité. Un grand nombre de catholiques, au reste, se soustraient à la confession ou taisent la plupart de leurs fautes. Et, du moment où personne ne peut s'approcher de la table sainte avant de s'être confessé, la communion elle-même est victime des défectuosités de la confession[5]. — La confession publique pourrait jouer un rôle efficace. Bien dirigée par le prêtre, elle amène les fidèles à mieux s'interroger eux-mêmes. Accomplie par tous les membres de l'Église, elle a plus de sens et de profondeur que la confession auriculaire. Elle soulagerait celle-ci d'un poids immense et en favoriserait le

1. *T. Q.*, 1834, 368-369. On étudie ici les 3 traités les plus remarquables qui avaient paru en volume en 1806 et dont la 2e édition datait de 1831.
2. *Id.*, 370, 373, 371-372.
3. *Id.*, 371, 372-373, 373-374.
4. *Id.*, 1821, 682-683. L'article est très probablement de Hirscher.
5. *Id.*, 684-685, 688-694.

perfectionnement rapide. L'absolution étant donnée à la communauté entière, l'individu sentirait avec plus de force qu'il doit s'en rendre digne. Il lui serait moins facile de s'y soustraire. Ainsi les indifférents eux-mêmes seraient ramenés à la confession auriculaire par l'intermédiaire de la confession publique et l'on rappelerait sans cesse aux masses la nécessité de la confession. La communion deviendrait plus fréquente. Agissant de concert, les deux modes de confession relèveraient, au sein de l'Église allemande, le prestige de l'institution[1].

L'essentiel est de comprendre que chacun d'eux a sa sphère d'action et ses prérogatives. C'est au nom de ce principe que Drey, en 1832, proteste vigoureusement contre toute tentative de remplacer la confession auriculaire par la confession liturgique. Il n'y voit que le fait d'un zèle réformateur aveugle. L'on travaille depuis vingt ans à unir la communion liturgique et la confession liturgique. Les curés introduisent celle-ci dans leurs églises pour se débarrasser sans doute de la confession auriculaire! Le moment est donc venu d'insister sur les vertus irréductibles de celle-ci[2].

Quelle en est, tout d'abord, la nécessité psychologique? Hirscher, en 1823, la séparait nettement de la conversion, montrait qu'elle signifiait peu de chose au regard de la régénération totale. Il faisait effort pour « intérioriser » l'institution. Il indiquait, en particulier, que le pénitent sincère, qui connaît bien son histoire intérieure, n'a point l'idée de la distinction subtile entre les péchés véniels et les péchés mortels et confesse les uns comme les autres[3]. La tendance de Möhler, dans la « Symbolique », est différente. L'on sait comment il interprète et renouvelle la distinction entre péchés véniels et péchés mortels[4]. Il insiste, non sur l'intériorisation de la confession auriculaire, mais, pour répondre aux accusations protestantes, sur la nécessité de son caractère « extérieur. » Si l'Amour chrétien doit se manifester en œuvres, de même le repentir et l'aveu que nous faisons de nos péchés devant Dieu doivent, en s'extériorisant, aboutir à la confession devant le prêtre qui représente Christ. Origène ne comparait-il pas le péché à ce mets indigeste que l'estomac doit rendre pour retrouver son fonctionnement normal? Le pécheur peut-il revenir au calme et à la possession de soi avant de s'être ainsi débarrassé de ses fautes?[5] L'homme est organisé de telle sorte qu'il n'a point foi en ses sentiments intimes s'il ne les traduit en images, en gestes et en paroles objectifs et extérieurs. Un mouvement interne n'atteint son plein développement qu'après avoir pris forme extérieure. Une vraie confession ne peut être indéterminée. Nous ne péchons pas « en général » seulement; nous nous rendons coupables de fautes précises. La confession se résout ainsi en détails dont chacun a sa signification[6]. Ainsi le catho-

1. *T. Q.*, 1821, 697-698, 685-697.
2. *Id.*, 1832, 494-495. Voir encore Mohler, *T. Q.*, 1830, 546-547.
3. *Ev. u. Sc.*, 70-73. Voir aussi *T. Q.*, 1821, 684 et 1824, 695.
4. Voir ch. IX.
5. Voir l'opuscule de Drey sur la confession (1815), 8-9.
6. *Symb.* (I), 221-222 et (IV), 285-286.

lique confesse ses péchés avec une douleur joyeuse, avec douleur puisqu'il s'agit de « ses » péchés, avec joie puisqu'ils seront pardonnés. Les protestants traitent volontiers la confession catholique de « carnificina conscientiarum »[1] et Baur, en particulier, révoque en doute le lien psychologique qui rattache organiquement la confession au repentir sincère. Or le repentir comprend : 1° la confession devant Dieu; 2° les bonnes résolutions. Celles-ci se manifestent par les bonnes œuvres; la confession devant Dieu se manifestera, à son tour, par la confession devant le prêtre. En d'autres termes, la vie religieuse interne présente plusieurs aspects et chacun de ces aspects doit nécessairement donner lieu à une manifestation « sui generis[2] ». L'institution de la confession est si « chrétienne » de caractère que, dans l'antiquité ou en dehors du christianisme, il est impossible d'en retrouver la trace. Seul, en effet, l'esprit chrétien pouvait engendrer un sentiment du péché assez puissant pour produire un effet extérieur aussi vigoureux. Tout catholique qui sait s'observer lui-même distingue sans peine la confession purement interne de celle qui s'exprime en paroles. Il est dur de s'accuser en présence d'autrui. C'est par là précisément que la confession a pu singulièrement développer la moralité publique. Elle seule oblige l'homme à pénétrer jusqu'au fond de lui-même[3]. En l'acte de confession interne, l'idée que nous nous faisons de Dieu et de sa justice est encore confuse. Se confesser à Dieu, c'est se confesser à soi-même, car l'Idée de Dieu est une Idée de notre esprit. En l'acte de confession extérieure, la Volonté divine nous apparaît sous forme objective et concrète. Nous nous trouvons devant un prêtre consacré, revêtu d'une autorité particulière. Le souvenir des fautes commises gagne en intensité à mesure qu'il s'exprime en paroles déterminées, claires et distinctes. L'homme a ici plus de peine à fuir devant lui-même[4].

S'imaginer que la confession liturgique a les mêmes vertus que la confession auriculaire, c'est donc commettre une erreur capitale, de nature religieuse et psychologique[5]. C'est confondre l' « état de péché » (*Sündhaftigkeit*) et le péché réel. Le premier fait l'objet de la confession liturgique, non le péché « déterminé ». Celui-ci rend indispensable la confession privée. L'état de péché est commun à tous les hommes; il n'est même pas l'ensemble des péchés réels, mais une « forme » générale de la conscience morale, la conséquence de l'imperfection qui caractérise toute réalité « finie ». Le péché « actuel » est un phénomène purement individuel. Les deux modes de confession ne peuvent donc se remplacer mutuellement. Deux états d'âme différents donnent ainsi naissance à deux institutions différentes. L'Église catholique a toujours maintenu l'un à côté de l'autre, en liaison organique, ces deux irréductibles vivants. La

1. *Symb.* (I), 223 et (IV), 286-287.
2. *N. Unt.*, 379..,
3. *Id.*, 380-382.
4. *Id.*, 382-383. Voir en part. 383, à propos d'une anecdote du voyage en Italie de Gœthe.
5. Drey, *T. Q.*, 1832, 495-496.

confession auriculaire fait partie intégrante des réalités ecclésiastiques. Le prêtre doit connaître l'état individuel du fidèle; le seul moyen d'y parvenir est la confession inspirée par la confiance[1].

La tradition historique et l'Écriture confirment les données de la psychologie religieuse. Drey avait déjà posé en 1815 le problème de l'évolution historique de la confession[2]. Il essayait ici d'en montrer la haute ancienneté. Il insistait sur son origine « naturelle ». Il en décrivait la genèse en fonction des besoins inhérents à la nature humaine et des circonstances extérieures. Il laissait prudemment dans l'ombre la question de l'institution directe par Christ et du fondement scripturaire[3]. Il reprend sa thèse en 1832. Point n'est besoin de textes bibliques pour démontrer la nécessité de la confession. Que d'éléments, en la plupart des institutions chrétiennes, se sont constitués par vivante évolution, sans qu'il soit possible d'invoquer l'Écriture en leur faveur, sans que leurs fondateurs aient même songé à les établir sur elle. Les genèses historiques procèdent immédiatement de la vie et du mouvement général des esprits. Le christianisme ne se fonde point sur l'Écriture[4]. Toutefois le fondement biblique de la confession auriculaire ne doit pas être négligé. Drey ne cherche pas, du reste, à prouver que Christ ait « voulu » la confession auriculaire. Il se contente de choisir, dans la vie de Christ telle que les Évangiles la retracent, les faits typiques susceptibles de servir de modèles. Si les protestants les connaissaient, ils n'affirmeraient point que la confession privée n'est ni biblique ni chrétienne. Mais les dogmaticiens catholiques eux-mêmes ne savent pas les utiliser. Christ se plaît à s'entretenir avec le pécheur, à le traiter individuellement. Il le pousse graduellement à l'aveu de ses fautes. L'entretien avec la Samaritaine en est l'exemple le plus frappant. Les Apôtres suivront l'exemple donné par le Maître. Et c'est ainsi qu'aux yeux de Drey le fondement biblique se confond avec le fondement historique[5]. L'histoire des premiers siècles, en effet, éclaire le problème d'un jour singulier. Drey reprend les conclusions de son travail de 1815. Les origines de la pénitence catholique se perdent dans la nuit des temps apostoliques. Sa fin essentielle étant la conversion individuelle du pécheur, l'Église a eu recours à tous les moyens. Elle utilisera précisément la confession, non la confession générale et indéterminée, mais la confession « publique » de péchés « individuels » et « déterminés ». Elle exige du croyant repenti l'effort maximum, le sacrifice le plus dur. Ainsi les origines de la confession se rattachent organiquement aux fins suprêmes de la discipline ecclésiastique. Telle est l'essence immuable de la confession. Mais, du moment où elle a pour but de traiter individuellement le coupable, cet aspect individuel peut varier selon les lieux et les

1. V. *Unt.*, 496-504.
2. Voir notre Introduction.
3. *Dissertatio...*, 1-2, 6-8. Voir encore Hirscher *Missæ genuinam..* 28-29.
4. *T. Q.*, 1832, 505-505.
5. *Id.*, 505-510. Drey cite entre autres : Matth. IX, 9; Luc XIX, 1-10; XV, 2...; Matth. XI, 16-20 et Jean IV, 7-27.

circonstances. C'est quand la confession publique de péchés individuels fut devenue impraticable que naquit la confession auriculaire. La pénitence s'adoucit et son organisation se modifie. Mais le principe demeure. La Réforme elle-même conservera sinon la confession, du moins le souci de l'action individuelle[1].

Comment remplacer la confession privée par la confession liturgique? Drey accable de son mépris ces innovations dangereuses qui tendent à dépouiller le catholicisme de ses attributs essentiels[2]. La confession auriculaire présente, en outre, de multiples avantages. Elle met le prêtre en contact avec les fidèles, le prêtre qui doit avant tout bien connaître les hommes par l'observation quotidienne. Il faut que les fidèles aient en lui pleine confiance, que, du moment où il ne peut être ici question de contrainte physique, ils se soumettent librement à son autorité. La confession établit ce rapport fondamental. Elle oblige encore prêtres et fidèles à se surveiller. Le confesseur sera un homme exemplaire; les fidèles craindront ce mal qu'il faudra un jour avouer. Si inférieurs que soient les sentiments provoqués par cette crainte, elle n'en est pas moins un germe de vertu. La confession auriculaire ajoute singulièrement aux connaissances psychologiques du prêtre, à sa science pratique du péché, du salut, de la cure d'âmes. Elle lui inspire en même temps l'amour pour ceux qu'il doit relever. Ici la science s'unit intimement à la vie[3].

Mais le mode de confession actuel n'est point parfait. Des réformes sont nécessaires. L'institution a subi une décadence dont il importe de saisir les causes. La confession, pendant des siècles, a été le privilège des Ordres. Un clergé séculier trop indolent l'a abandonnée. Si, au XIIe siècle, les Dominicains s'étaient emparés de la chaire, si, au XVIe, les Jésuites avaient capté à leur profit la science universitaire, tous les Ordres avaient eu prise sur la confession. L'Esprit chrétien s'était naturellement créé des organes « extra ordinem » pour parer aux défections du clergé séculier. Mais le monachisme lui-même a failli à sa tâche. Et, au lieu de reprendre en mains la confession, le clergé séculier est resté inactif, même après la suppression des Jésuites et la fermeture des cloîtres. Les paroissiens que leurs curés ne voulaient pas confesser sont allés dans les villes ou aux lieux de pèlerinage. Ou bien, si les prêtres administrent encore la confession, ils la traitent comme une affaire, non en vue de la conversion[4]. Cette esquisse historique montre la voie à suivre. Ici, comme ailleurs, la réforme ne peut s'accomplir que par la renaissance de l'esprit sacerdotal. Que les autorités ecclésiastiques y prennent garde[5].

3. Il s'agit enfin d'interpréter la notion de satisfaction et de donner à l'indulgence un sens nouveau.

Hirscher, en 1823, cherche avant tout le lien organique qui rattache

1. *T. Q.*, 1832, 510-512.
2. *Id.*, 512-514.
3. *Id.*, 514-522.
4. *Id.*, 522-524.
5. *Id.*, 524-525.

la satisfaction à la conversion. Il en ramène la notion à celle d'un effort persévérant accompli en vue d'effacer toutes les conséquences de la faute commise[1]. Les épreuves et les peines ecclésiastiques ne sont pas uniquement un châtiment. Elles contribuent à notre perfectionnement moral; elles sont moyens d'éducation. En nous frappant, Dieu ou l'Église exercent simultanément justice et miséricorde[2]. Nous ne dirons pas, comme le catéchisme français traduit par Räss et Weis, que tous les péchés commis après le baptême sont inévitablement suivis de peines temporelles ou d'épreuves. Que peut valoir pareille délimitation extérieure? Le pécheur a le droit d'espérer, car il connaît les richesses de la grâce divine[3]. Mais il serait également dangereux de croire qu'après le pardon des péchés et la sanctification, il n'y aura plus de peines temporelles. L'essentiel est de ne pas confondre les peines ecclésiastiques et les épreuves venues de Dieu, de ne pas appliquer à la Providence elle-même la notion de satisfaction ecclésiastique. Si les œuvres de pénitence sont indispensables, elles doivent procéder de notre vie intérieure renouvelée. En imposant une pénitence temporelle, l'Église ne fait que satisfaire, en son domaine, à une loi universelle de l'ordre moral[4].

Möhler, dans la « Symbolique », rattache également la satisfaction à l'ensemble organique de la pénitence. Mais il insiste plutôt, afin de répondre aux accusations protestantes, sur la nécessité des satisfactions extérieures. Si le repentir est l'essence même de la pénitence, si la confession en est la manifestation achevée, la satisfaction en sera la confirmation. Ces trois actes considérés en leur totalité, sont la condition de l'absolution sacerdotale qui couronne le sacrement. Toutefois, avant l'absolution, la satisfaction n'est que virtuellement accomplie par la volonté. L'on retrouve, ici encore, la collaboration primordiale entre l'activité subjective du pécheur (repentir, confession et satisfaction) et l'objectivité du sacrement, organe de la grâce justificatrice. L'on calomnie le catholicisme en insinuant que le prêtre catholique agit de son propre chef et pardonne les péchés par lui-même[5].

Considérée en soi, la satisfaction présente un double aspect. Elle regarde le passé et l'avenir. Quelqu'un a-t-il, par exemple, commis un vol, il n'obtiendra le pardon des péchés après la confession que s'il rend avec joie le bien mal acquis ou dédommage sa victime; la satisfaction change ici selon la nature de la faute. Mais il faut encore entretenir cette moralité naissante. Le prêtre imposera donc au pénitent dont il connaît la nature et les besoins des « exercices » susceptibles de fortifier sa bonne résolution. Ici s'affirme l'activité éducatrice de l'Église[6]. Tel est l'esprit intime des peines qu'elle impose. Les invoquer pour l'accuser de pélagianisme, c'est ignorer le sens profond de la doctrine. L'homme qui viole la

1. *Ev. u. Sc.*, 73 et *Lehre v. Abl.*, 44-45.
2. *Lehre v. Abl.*, 58-63.
3. *Id.*, 38-39. Voir encore 39-44.
4. *Id.*, 34-35, 36-37, 74-77, 81.
5. *Symb.* (I), 225-226 et (IV), 289-290. Voir aussi *N. Unt.*, 384 et 385-386.
6. *Symb.* (I), 226-228 et (IV), 290-291.

Loi morale éternelle contracte une dette « infinie » qu'il est incapable de payer. Christ l'a payée pour lui. Elle est remise à celui qui croit en Lui et vit en communion avec Lui. Mais Dieu ne dispense pas le chrétien régénéré des peines « temporelles » ou « finies ». Sa miséricorde n'anéantit pas sa justice. Ceux qui sont membres de l'Église ont la puissance d'accomplir la Loi divine; ils doivent donc aussi subir leur peine en cas de transgression. Les peines sont à la fois des châtiments de nature « vindicative » et des moyens de salut. Les Réformateurs ont commis une grave inconséquence en conservant le dogme des peines éternelles et en se contentant de considérer les peines temporelles comme des moyens d'amélioration morale. La pénitence ecclésiastique est donc une institution divine qui se fonde sur le rapport éternel entre Dieu et la créature pécheresse. L'Église entretient en elle le sentiment qu'elle « mérite » un châtiment. Les satisfactions que l'Église impose ne diminuent donc en rien la valeur objective des mérites de Christ. Elles procèdent de cet esprit de pénitence que Christ met au cœur du fidèle. L'Église ne favorise point la « propre justice ». Ici encore, l'homme collabore avec la grâce. Les satisfactions « subjectives » sont le complément nécessaire de la satisfaction « objective » accomplie par Christ éternellement[1].

L'indulgence prend, de ce point de vue, une signification profonde. En 1826, Hirscher consacre un travail à cette importante question. Il veut écarter d'antiques préjugés et assurer l'efficacité des indulgences par une interprétation intelligente[2]. Une quatrième édition de l'opuscule paraîtra en 1841. La « Symbolique » et les « Nouvelles Recherches » de Möhler sont venues, dans l'intervalle, le compléter et l'enrichir de développements nouveaux.

Que fut l'indulgence en la primitive Église? Celle-ci excommuniait les membres indignes. Voulaient-ils se réconcilier avec elle, ils devaient subir une dure pénitence. La fin poursuivie était toujours la conversion du pécheur. Les degrés ou l'intervalle de temps à parcourir n'avaient qu'une importance relative. Une fois le but atteint, l'Église pouvait et devait laisser au pécheur repenti le reste de sa pénitence. Elle prenait également en considération la vie antérieure du pénitent. Ou bien la communauté intercédait pour lui; ou bien encore les martyrs payaient la dette de leurs propres souffrances. L'indulgence primitive est donc adoucissement ou suppression totale de la pénitence. L'Église primitive admettait même que les peines temporelles infligées par Dieu devaient cesser après la conversion du pécheur, que le croyant réconcilié avec l'Église l'était aussi avec Dieu. L'indulgence montre, par conséquent, quel prix l'Église primitive attachait à la conversion, à la religiosité intérieure. Elle exprimait l'infinie grandeur de la grâce divine. Elle disait aussi en quelle estime l'Église tenait les confesseurs ou martyrs, ceux dont la vertu pouvait compenser les égarements d'autrui[3].

1. *Symb.* (I), 229-234 et (IV), 292-298. Voir encore *N. Unt.*, 386-390.
2. *Lehre vom Ablasse.* Voir en particulier la 4e éd., Aus der Vorrede z. 2, Aufl., III-IV.
3. *Id.*, 3-18.

Telle est, d'après ce tableau idéal, l'utilisation de l'indulgence aux premiers siècles. Si Möhler, en la « Symbolique »[1], définit comme Hirscher l' « essence » de l'indulgence, il en complète l'histoire dans les « Nouvelles Recherches[2] ». Si l'on considère les satisfactions comme moyens d'éducation (*pœnæ medicinales*) et non seulement comme châtiments (*pœnæ vindicativæ*), il est facile de comprendre qu'elles ont dû se modifier au cours de l'évolution historique. Les époques barbares exigent de plus dures satisfactions que les époques civilisées. C'est se faire de l'Église primitive une idée bien étroite que d'y voir uniquement la floraison parfaite de la vie chrétienne. Elle contenait déjà, au IIe et au IIIe siècles, des éléments fort grossiers. De là les rigueurs de la pénitence primitive et la difficulté avec laquelle l'indulgence fut peu à peu admise[3]. Mais qu'en est-il advenu par la suite? La Réforme reproche à l'Église, au contraire, l'abus des indulgences. Möhler ne songe pas à nier cet abus. Il en tire même une excuse relative pour l'intransigeance des Réformateurs. Leur erreur fut, toutefois, de lâcher une institution positive, et en soi efficace, à cause de cet abus momentané[4]. Baur, plus sévère encore, voit en l'indulgence une conséquence fatale du système catholique tout entier[5]. L'historien averti, remarque Möhler, découvre partout de choquants abus. Mais il sait les interpréter comme un signe évident de la vitalité et de la grandeur du catholicisme. Ce qui le différencie éternellement des sectes et autres confessions, c'est qu'il représente, en leur ensemble organique, tous les aspects de la vie religieuse. Une moitié de l'Église tombe-t-elle en l'extériorité des œuvres, l'autre pèchera par excès de mysticisme raffiné. L'Église est « humaine » et, par là même, exposée aux extrêmes et aux exagérations. Mais ces tendances opposées peuvent, en son unité vigoureuse, se faire équilibre[6]. Baur sait-il ce qu'est l'indulgence en son essence même? Il s'imagine que l'état d'âme du pécheur est totalement indifférent à l'Église ou que l'indulgence est ce pardon des péchés que l'on peut se procurer à prix d'argent pour se permettre plus aisément toute licence. Les protestants ignorent tout de l'indulgence[7].

Que nous enseigne l'histoire de l'Église après le IVe siècle? Au IVe et au Ve siècles, la barbarie augmente et l'on arrive ainsi aux débuts du moyen âge. La discipline ecclésiastique, devenue quasi inapplicable, tombe en décadence. Charlemagne la restaure et l'accommode aux nécessités du moment. L'ancienne rigueur reparaît. L'Église lutte énergiquement contre la grossièreté des mœurs. Elle ne renonce jamais à ses principes et parvient ainsi à civiliser l'Europe. Mais, si dures que fussent les punitions imposées, des atténuations étaient toujours possibles[8]. Cette

1. *Symb.* (I), 234-235 et (IV), 298-299.
2. *N. Unt.*, 395...
3. Turmel, *op. cit.*, I, 141...
4. *Symb.* (I), 234 et (IV), 298.
5. *N. Unt.*, 390-392.
6. *Id.*, 392-394.
7. *Id.*, 394-396.
8. *Id.*, 396-401.

rigueur dure jusqu'au xiv[e] siècle. A ce moment, la discipline ecclésiastique prend une orientation nouvelle. Les mœurs s'adoucissent et, avec elles, la pénitence. Les motifs de dispense se multiplient. Un tel accomplit une corvée, un autre donne de l'argent pour la fondation d'un hôpital ou la construction d'une église, etc... Mais l'indulgence est accordée à la condition que le repentir soit sincère et la confession complète. Si l'on supprime les peines d'ordre vindicatif, celles qui sont d'ordre pédagogique sont maintenues[1]. C'est alors que les théologiens, s'emparant de la question, définissent l'indulgence. Ils insistent avant tout sur le trésor des mérites acquis par les saints, trésor dont l'Église dispose en tout temps. Que signifie ce trésor? La Réforme a cru innover en matière religieuse quand elle a affirmé que personne ne peut accomplir le bien à la place d'autrui. Mais les scolastiques, saint Bonaventure en particulier, s'étaient posé la question. Jamais ils n'ont cru qu'un catholique pût se repentir, se convertir, devenir moralement bon pour un autre[2]. Leur théologie s'inspire de la théorie anselmienne de la satisfaction. Christ a satisfait pour tous; Il a pris sur lui la punition éternelle méritée par l'homme. Möhler dégage le fond mystique de la théorie. Tous ceux qu'unit l'amour de Christ constituent son corps moral. S'ils profitent tous de ses souffrances et de sa mort, s'ils sont considérés comme ayant souffert eux-mêmes, ils peuvent également, en vertu de la même solidarité, souffrir les uns pour les autres. Or les saints martyrs ont souffert plus qu'ils ne méritaient. Cet excès de souffrance est le trésor auquel puise l'Église. C'est un bien commun à tous, la source originelle des indulgences[3]. Möhler ajoute son interprétation organiciste à celle des scolastiques. Notre réconciliation et notre communion avec Dieu par Christ ne sont jamais parfaites. Le péché travaille en une certaine mesure l'homme converti; des peines temporelles y sont attachées. Mais la communauté catholique, considérée en son organique totalité, recueille nécessairement les résultats de toute œuvre bonne accomplie par l'un des siens. Cette œuvre n'est pas utile uniquement à son auteur. Ses bienfaits rejaillissent sur tous les membres du corps mystique. C'est la solidarité dans le bien et dans le mal. Plus les membres de l'Église vivent de Christ et de son Esprit, plus le corps tout entier se perfectionne. Point n'est besoin de recourir à une vague idéalisation pour voir, en ce trésor de l'Église, autre chose qu'une accumulation additionnelle d'œuvres extérieures passant, par échange mécanique, d'un individu à un autre. Il symbolise admirablement la conception catholique de la « Communion des Saints ». Qu'importe l'abus des indulgences au moyen âge! Il faut regarder à l'esprit, au principe vivant de l'institution. Dira-t-on que la théorie des scolastiques fut trop subtile pour être comprise du peuple? L'idéologie scolastique n'exprimait-elle pas, au contraire, la pratique populaire la plus courante? Möhler défend le peuple et cite volontiers ce

1. *N. Unt.*, 402-404. Möhler cite saint Thomas, Albert le Grand et saint Bonaventure.
2. *Id.*, 404-407. Voir aussi Hirscher, *Ev. u. Sc.*, 78-79.
3. *N. Unt.*, 407-411.

mot de saint Hilaire : « Les oreilles du peuple étaient plus saintes que les cœurs des évêques[1] ». Et puis, si le catholicisme place les mérites des saints à côté de ceux de Christ, c'est qu'il admet, à côté de Dieu, des êtres personnels et libres. Ainsi la théorie confirme à sa manière la grande affirmation catholique en faveur de la liberté humaine. Toute œuvre bonne est méritoire à la fois pour l'individu et pour la communauté. Il n'est pas d'acte accompli par un juste qui n'ait sa répercussion dynamique sur la totalité de l'Église. Le présent n'est-il pas la résultante de la collaboration permanente entre Christ et les croyants de tous les temps? L'œuvre du fidèle le plus humble est un chaînon indispensable en la série des mérites acquis. Que fût devenue l'Église si les hommes n'avaient collaboré avec Christ? Le christianisme total n'est-il pas à la fois l'œuvre des saints et celle de Christ? S'il est vrai qu'en l'individu la grâce n'anéantit pas la liberté, il est également vrai que le grand courant de grâce qui traverse les siècles ne compromet en rien le mérite de ceux qui viennent s'y abreuver. Christ ne nous a point subitement délivrés de tout mal. Un cri de douleur tragique retentit à travers l'histoire de l'Église. Cette douleur est souffrance « en commun », châtiment « en commun ». Indissolublement unis, l'individu et la communauté se délivrent des peines temporelles à mesure qu'ils perfectionnent leur moralité. Si les mérites des saints sont à ceux de Christ ce que le temporel est à l'éternel, en sont-ils moins des mérites? Toute conception opposée anéantit l'homme devant Dieu, ou le divinise. Le protestantisme oppose à la doctrine catholique un égalitarisme néfaste. Et c'est ainsi, selon Möhler, que se dégage de la théorie scolastique, si imparfaite soit-elle, une vérité d'ordre universel[2].

Hirscher se demande ce que peut être, à l'heure actuelle, la pratique des indulgences. L'ancienne discipline a disparu « en fait »; mais elle existe « de droit ». Les indulgences devront être, avant tout, considérées comme la continuation principielle d'institutions disparues[3]. Elles en rappellent l' « esprit », la tendance maîtresse. Elles maintiennent ainsi la tradition vivante, perpétuant le souvenir salutaire de la discipline primitive. Elles nous remettent en mémoire sa rigueur extrême, si opposée à l'indifférentisme actuel. Elles donnent au coupable la mesure « objective » de sa faute, lui apprennent que ses pareils ne furent parfois jamais repris par l'Église et attendirent vainement, sur leur lit de mort, la communion et l'absolution. Elles peuvent ainsi rénover le sens de la solidarité chrétienne, réveiller l'opinion publique par le souvenir d'un passé héroïque[4].

Mais ce n'est pas tout. Elles disent encore au fidèle que la justification ne met pas fin aux peines temporelles, que la conversion implique le lent et pénible progrès de la moralité, les luttes difficiles, les satisfactions

1. *N. Unt.*, 411-416.
2. *Id.*, 416-420. Voir *T. Q.*, 1827, 301-304.
3. *Lehre v. Abl.*, 19.
4. *Id.*, 19-34.

précises. Elles lui parlent en même temps de la miséricorde divine, du caractère relatif des épreuves temporelles, de la valeur de l'Amour actif et libre[1]. Elles détruisent les préjugés qui assimilent la pénitence catholique à un ensemble de pratiques extérieures. Elles sollicitent la nostalgie de la conversion et délivrent le pécheur de son désespoir, l'encourageant à accepter les rigueurs de la discipline ecclésiastique[2].

Il y a donc lieu de rénover l'indulgence en ce sens. Mais il sera nécessaire : 1° que les autorités ecclésiastiques évitent tout gaspillage et tout abus, l'accordent en vertu de motifs justifiés, rappellent aux fidèles les conditions d'où dépend sa valeur intrinsèque; 2° que les curés, au moyen du catéchisme, renseignent les fidèles sur la nature de l'indulgence et l'esprit de l'ancienne discipline, introduisent enfin dans le culte les éléments destinés à renforcer la solidarité disciplinaire de l'Église; 3° que les fidèles, à leur tour, se placent spontanément sous la direction du prêtre et se rendent dignes des indulgences octroyées par l'Église[3].

Telle est la réforme à la fois dogmatique et pratique de la pénitence que rêve l'école wurtembergeoise.

III. Cette réforme disciplinaire doit s'achever par une réforme pédagogique. L'enseignement catéchétique et l'instruction des fidèles par une littérature religieuse sont à la discipline ce que la prédication est au culte. Il faut éduquer le peuple afin qu'il puisse spontanément collaborer avec le clergé et, réagissant avec énergie, s'approprier les institutions sacramentelles qu'administre la hiérarchie. C'est la réalisation pratique du principe d'union vivante entre l'Église et ses membres, entre le Divin et l'Humain[4].

1. Comment, tout d'abord, enseigner le catéchisme aux jeunes esprits? Les anciens catéchismes sont insuffisants. N'aura-t-on rien de plus suggestif à offrir au peuple que celui de Canisius[5]? N'a-t-il pas été suivi de mille essais nouveaux? Ou bien, si ces tentatives sont manquées, négligera-t-on les exigences légitimes du temps présent? Les influences étrangères exposent l'Allemagne catholique à l'invasion d'une littérature catéchétique condamnée à un juste oubli. Car il existe, au sein même de l'Église, un parti qui veut la restauration intégrale d'un passé maintenant périmé[6]. La fin de tout catéchisme véritable doit être d'éclairer les jeunes âmes par la lumière de l'Évangile, de développer les germes religieux qui s'y trouvent. Il faudrait donc abandonner le pédantisme dogmatique, le fatras scolastique, les vaines rubriques et divisions des manuels anciens. Un effort de vivante simplification est nécessaire. Ce n'est pas un lourd compendium théologique qui préparera le jeune esprit à la moralité et à la sainteté. Ne traitez pas savamment de Dieu et de son existence, mais prenez comme point de départ la foi vivante et spontanée de l'enfant.

1. *Ev. u. Sc.*, 77-78.
2. *Id.*, 78-79 et *Lehre v. Abl.*, 34-54.
3. *Lehre v. Abl.*, 63-87.
4. Voir Hirscher, *Chr. Mor.*, II, 311.
5. *T. Q.*, 1819, 603. Il s'agit d'une réédition.
6. *Id.*, 603-605.

Laissez là le tableau statistique des vices et des vertus. A quoi bon connaître par cœur les sept péchés mortels ou les six péchés contre le Saint-Esprit? Présentez aux jeunes gens les vérités chrétiennes en leur ensemble organique. Évitez les expressions abstraites[1]. — Hirscher critique avec la même violence le catéchisme publié par Räss et Weis à Mayence[2]. Il y retrouve ce foisonnement de mauvaise scolastique qu'il veut proscrire de l'Allemagne catholique, cet « agrégat » de dogmes, cette « série » de commandements et de défenses qui font de la religiosité chrétienne un mécanisme formaliste[3]. Le catéchisme incriminé se contente de paraphraser l'un après l'autre les articles du symbole[4]. Partout la même absence de psychologie profonde et souple, d'unité intellectuelle; partout le « morcelage » de la vie religieuse. Au lieu de faire naître et fructifier, tel un germe vivant, la vérité chrétienne en la jeune âme, le livre ne lui présente que des vérités toutes faites, ne met en œuvre que la mémoire et l'entendement[5]. Faites jaillir la flamme sainte de l'Évangile dans le cœur du catéchumène et ne lui apprenez pas seulement des articles de religion ou de morale. Abandonnez cette méthode « mécaniste » qui réduit la vertu à une accumulation de commandements ou de défenses, renouvelle les erreurs du « mosaïsme », ne s'accorde ni avec l'esprit de la morale chrétienne, ni avec les exigences de la pédagogie actuelle. L'Amour, principe de toute religion et de toute morale, est semblable à une force naturelle qui, travaillant du dedans, s'assimile avec vigueur les éléments du milieu, les conforme à son type originel et, par évolution créatrice, donne naissance aux organismes vivants[6]. Toutefois, de même que les analyses de l'entendement clarifient l'intuition, les articles dogmatiques et les commandements de morale conserveront, en cette pédagogie organique et vivante, leur rôle légitime et bienfaisant. Ils préserveront la religiosité populaire d'un mysticisme vague et de graves égarements[7].

En 1828, au moment où se constitue la province ecclésiastique du Haut-Rhin, la *Revue* réclame un catéchisme nouveau qui enseigne une dogmatique « saine » et réponde aux exigences de l'heure présente[8]. Les catéchismes actuels sont bien démodés, ou bien, au contraire, modernes à l'excès et infectés du rationalisme de l' « Aufklärung[9] ». Grande est la confusion. Les manuels ont surgi de partout. Chaque paroisse a le sien. Certaines églises en ont même plusieurs. C'est aux autorités ecclésiastiques à prendre en main la réforme. Elles devront y mettre le temps, utiliser les acquisitions les plus fécondes de la pensée contemporaine, rédiger un catéchisme capable de durer un siècle. Une tentative manquée ferait un

1. *T. Q.*, 605-614.
2. *Entwürfe zu einem vollständigen katechetischen Unterricht zum Behuf der Geistlichen*; aus dem Franzosischen übersetzt und mit Zusätzen vermehrt... » (4 Bde, Mainz, 1821).
3. *Evang. u. Sc.*, 4-6 et 8.
4. *Id.*, 10-16 et 18.
5. *Id.*, 80-81. Voir encore 140-141.
6. *Id.*, 181, 184-185, 186-191. Voir en part. 193. Voir encore 194, 199, 233-234.
7. *T. Q.*, 1824, 427-428. Voir encore Mohler, *T. Q.*, 1825, 640-641.
8. *Id.*, 1828, 196...
9. *Id.*, 1836, 509-511.

déplorable effet[1]. Après la Réforme, au moment où le besoin d'un catéchisme se faisait sentir avec plus de force encore qu'aujourd'hui, la hiérarchie ne perdit point son calme et agit avec une sage lenteur. Que l'on suive cet auguste exemple. Pourquoi ne pas nommer trois théologiens chargés d'élaborer le catéchisme demandé? On évitera ainsi un synode qui n'aboutirait à rien et, d'autre part, le choix d'un seul individu qui ne pourrait satisfaire à toutes les conditions requises. Le manuel serait ensuite soumis aux autorités ecclésiastiques et à l'approbation du public[2].

La critique de l'ancienne catéchétique se précise. Avec plus de netteté s'affirme la tendance conciliatrice de la réforme. Tandis que Hirscher, en 1823, proteste uniquement contre l'intellectualisme au nom d'une conception intuitive de la religion et d'un piétisme « sui generis », l'on tente maintenant, comme dans le domaine de la pure théologie, d'unir l'analyse et la synthèse, de satisfaire simultanément aux exigences de la Raison et à celles de l'entendement[3]. L'histoire de la catéchétique est faite de la lutte entre les extrêmes opposés. Il fut un temps où l'on se perdait en d'inféconds subtilités et où la morale était négligée. Puis vient l'époque où la morale fait oublier le dogme précis. Ces tendances contraires avaient toutefois en commun un intellectualisme outré qui sacrifiait à l'entendement et à la clarté. En réaction violente contre cet intellectualisme s'est constituée une conception de la religion qui n'accorde d'importance qu'à l'intuition, au cœur, à la mystique contemplative. Puis un nouveau conflit a surgi entre les tendances précédentes et cet esprit réactionnaire qui invoque la seule foi d'autorité[4]. Un catéchisme « organique » mettra fin à cette chaotique confusion. La révélation elle-même lui servira de base. Il donnera aux catéchumènes la vision totale de l'histoire chrétienne. Il leur rendra « sensibles » les vérités dogmatiques. Car il faut, pour être vraiment « populaire », utiliser l'histoire, réalité concrète et manifestation du Divin. Le plan de l'ouvrage fera ressortir les faits principaux et les grands personnages du passé. Il reproduira, pour atteindre les âmes simples, le plan pédagogique divin. Le catéchisme rénové sera organique en tous ses détails. Il établira surtout le lien qui rattache les sacrements au dogme, ne séparera jamais les attributs divins de leurs manifestations sensibles, terminera par le symbole au lieu de commencer par l'énumération de ses articles, montrera l'accord fondamental de la moralité et de la religion[5]. Voici bien l'idéal et le programme du catéchisme romantique. Il tente d'émanciper la pédagogie catholique à l'égard de la didactique pure. Hirscher continue ainsi l'œuvre féconde commencée par Sailer dans le Sud et par Overberg dans le Nord. Il comble une lacune de la littérature catholique[6]. Le fond même du catéchisme hirschérien, c'est la con-

1. *T. Q.*, 1828, 196-198. Voir aussi 200.
2. *Id.*, 198-201.
3. *Id.*, 1836, 513. Voir encore 1834, 351... et 1835, 370.
4. *Id.*, 1836, 512, 509-511.
5. *Id.*, 515-520, 527.
6. *Giess. Jahrb.*, I, 373-377, 389.

ception de la justification telle que Möhler l'expose dans la « Symbolique ». La haute théologie est ici appliquée à l'éducation populaire [1].

2. A côté et au-dessus de l'enseignement catéchétique, il y a l'éducation des fidèles adultes en général. Cette éducation a été négligée jusqu'ici. Il faut reconstruire le système de la pédagogie sociale de l'Église, former le peuple en vue du dogme et du culte chrétiens, de la discipline et de la vie chrétiennes, le rendre capable d'accomplir avec intelligence et conscience tous les rites et tous les actes de la piété catholique. Il faut lui enseigner, pour compléter le catéchisme, 1° une dogmatique organique et vivante; 2° une morale également simplifiée. On apprendra aux fidèles à agir d'eux-mêmes; on leur rendra leur énergie intérieure. L'ignorance et la passivité populaires consacrent, au sein du catholicisme, le règne de « l'opus operatum » et du formalisme. Il ne suffit pas de cultiver la haute théologie. N'est-il pas regrettable que les prêtres les mieux doués soient souvent incapables de présenter au peuple le christianisme sous forme pratique et accessible [2]?

Tel doit être l'esprit de la « mission intérieure » chargée de restaurer, en l'Allemagne catholique, la mentalité publique. Hirscher n'oublie pas les missions extérieures et cherche, dès 1825, à agrandir le champ de la vision catholique. Il veut éclairer les fidèles et le clergé sur leur devoir. Les protestants expliquent l'action universelle du catholicisme par le fanatisme ou les vues politiques. Pourquoi ne pas invoquer la cause la plus naturelle : le besoin d'expansion inhérent au christianisme lui-même? Il n'est pas d'Église possible sans missions. Elles prouvent que l'Esprit saint besogne en l'Église et que, selon la promesse évangélique, le grain de sénevé y devient arbre. C'est par un phénomène de « croissance organique » que le catholicisme se répand sur la terre. Les missions catholiques constituent un Tout vivant, car l'Esprit chrétien est en tous lieux le même. Le fidèle éprouve une joie sainte à constater cette expansion prodigieuse. Les catholiques allemands doivent donc s'intéresser aux missions. L'Église allemande est suffisamment réorganisée pour pouvoir contribuer à l'œuvre commune. Liés à un diocèse déterminé, les évêques doivent cependant demeurer en relation avec l'Église entière. A l'égard de la Propagande romaine le catholicisme allemand demeurera respectueux; car il ne doit pas rompre avec elle, mais se réserver seulement le droit d'exprimer ses vœux. Quant aux missions païennes, l'essentiel est d'y éviter toute inutile théologie, toute vaine scolastique. Rome ne comprend pas toujours cette vérité. Le christianisme aurait triomphé en Chine si les missionnaires avaient abandonné les catéchismes vieillis, les méthodes périmées. Il faudrait que le nouveau dogme entrât tout d'abord en l'esprit des païens. Alors seulement la destruction raisonnée de leurs anciennes traditions serait efficace. Il est surtout dangereux d'enseigner aux païens les conceptions

1. Voir Hirscher, *Katechismus der christkath. Rel.* (1842) et surtout la *Katechetik* (1831). Sur le probleme des ecoles primaires, voir *T. Q.*, 1821, 191-230 et *T. Q.*, 1824, 249.

2. *T. Q.*, 1823, 390-392, 374-381 et 385-389, 392-395. Voir encore 1819, 233..., 241-242 et 1825, 734.

particulières à tel ou tel Ordre ou les éléments purement accessoires du catholicisme. Le culte dans la langue du pays serait plus puissant et actif que le culte en latin. Les missionnaires des confessions diverses devraient enfin s'entr'aider et laisser à l'Europe ses haines confessionnelles[1]. Ainsi Hirscher applique au problème missionnaire les principes généraux qu'il cherche à suivre pour l'éducation du peuple wurtembergeois.

Au moment où s'organise la province du Haut-Rhin, la *Revue* réclame encore, à côté du catéchisme, un manuel de religion susceptible de donner au peuple l'enseignement théologique qui lui convient. Mais il n'est pas facile d'adapter la haute théologie aux besoins populaires, d'élaborer un manuel qui, sans gêner la liberté sacerdotale et sans nuire à l'universalisme catholique, puisse orienter l'effort de la pédagogie catholique. De nombreux laïques veulent toutefois connaître autre chose que leur catéchisme. Le manuel en question, conçu dans le même esprit, en sera le développement naturel. Les prélats récemment nommés feront bien d'instituer des concours et des prix. Il sera prudent de ne pas rédiger complètement ce manuel, d'en indiquer seulement le plan détaillé et le développement de quelques parties. Il sera aisé de travailler ensuite, sur cette première base, en collaboration. A ce manuel se joindront des recueils de prédications, des livres de piété, bref toute une littérature catholique nouvelle[2].

Ainsi, par ces divers moyens, l'Église allemande pourra se restaurer. C'est à elle qu'incombe la tâche de constituer cette « opinion publique », cet « esprit » dont Hirscher, avec les théologiens wurtembergeois, fait la fin suprême de la pédagogie ecclésiastique. Sa « Morale chrétienne » n'est autre chose qu'une application pratique du rêve « christocatholique » élaboré par l'école à un problème d'organisation sociale. Le dogme, le culte et la discipline forment ainsi un ensemble organique qui, administré par le clergé, ne peut avoir d'action sur les masses que si celles-ci travaillent spontanément à relever leur moralité et leur religiosité[3]. Ainsi se réalise, par la liberté et l'obéissance, l'Idée du Royaume de Dieu, l'union de milliers d'âmes en l'Église universelle. La Vision romantique hante l'esprit de Hirscher. Manifestation glorieuse du Nom de Christ, le Royaume nouménal se réalise simultanément en l'ordre interne et en l'ordre externe, comme justification des pécheurs et religiosité profonde, comme Église universelle une par le symbole, le culte et les mœurs, une par son organisation et vivant en harmonie avec l'État. Il faut que s'éveille, dans le cœur des fidèles, l'enthousiasme pour la catholicité. Il sera le suprême ressort de cette énergie intérieure qui peut assurer à l'Église allemande les victoires de l'avenir[4].

1. *T. Q.*, 1825, 611-626. Voir encore 626-645.
2. *Id.*, 1828, 201-205; 1827, 682...; 1830, 543...; 1831, 539...; 1828, 551...; 1829, 328.
3. *Chr. Mor.*, II, 75-254 et 255-311.
4. *Id.*, III, 227-229, 233-660, 660-725. Voir encore II, 321 : « Vor Allem thut Noth, den sittlichen Gemeingeist unter den Gläubigen zu wecken. » Voir enfin 321-322, 343-368 et 15-16 : « Und dieses ist das Reich : Eine Liebe, und Eine Ordnung der Liebe über

Tel est l'esprit véritable de la réforme allemande. L'organicisme romantique trouve ici une application toute pratique. Il s'agit de faire de l'Église, considérée comme irréductible vivant, un corps vigoureusement constitué qui ne craigne pas d'affirmer son existence, de lutter sans cesse pour la conservation de ses éléments essentiels et de ses prérogatives légitimes.

Allen.... Und dieses ist das Reich : die Verherrlichung der unendlichen Gnade Gottes durch seinen Sohn; diese Verherrlichung hervorgetreten in der Erschaffung zahlloser Geister nach Seinem Bilde.... Und dieses ist das Reich : ein Einiger Wille, wohlwollend und Wohlfahrt austheilend.... Und was ist des Reiches Gegensatz? — Allein und einzig *jene Selbstsucht*, die... unfähig ist.... zu einer Gemeinschaft der Empfindungen, Strebungen und Thätigkeiten sich zu vereinigen. »

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉORGANISATION DE LA HIÉRARCHIE

Le succès de la réforme catholique est entre les mains du clergé, dépend uniquement d'un réveil de l'esprit sacerdotal. Telle est l'affirmation énergique qui, avec une régularité constante, sert de conclusion aux vues émises par l'école wurtembergeoise sur les transformations à accomplir. Et tandis que, sur la question des réformes cultuelles et disciplinaires, un certain scepticisme se glisse peu à peu en l'esprit des théologiens de Tubingue et croît avec les années en raison même des circonstances, la nécessité impérieuse d'une rénovation hiérarchique ne cesse de s'imposer à leur attention. C'est d'elle qu'ils attendent le salut de l'Église. L'on dira donc, pour compléter cette étude, quelle conception ils se sont faite de la hiérarchie catholique, de ses origines et de son histoire, de sa constitution organique et de ses rapports avec l'État.

CHAPITRE XVI

LA RÉFORME DU CLERGÉ ALLEMAND

L'éducateur populaire par excellence, c'est le prêtre. C'est donc au clergé wurtembergeois surtout que pensent les professeurs de Tubingue chargés de le préparer à sa tâche pastorale. Il est l'intermédiaire grâce auquel leur tentative idéologique prend corps, passe dans la réalité et agit directement sur les masses.

I. Quelles sont, tout d'abord, les origines du sacerdoce? Quel rôle a-t-il joué dans l'histoire et quel enseignement faut-il dégager du passé?

1. L'article initial de la *Revue* résout idéologiquement la question. On la formule ainsi : comment l'organisation hiérarchique se fonde-t-elle sur une autorité objective divine, ou, en d'autres termes, comment se rattache-t-elle à Christ? En quel sens peut-on dire qu'elle a été « instituée » par le Rédempteur? Dans l'esprit des théologiens wurtembergeois, Christ est

l'incarnation de l'Idée religieuse et sa réalisation par l'Église universelle. Il suffira donc, pour asseoir la hiérarchie sur un fondement divin, d'en expliquer la nécessité interne par le rapport éternel entre l'Église et la religion.

Là est le point capital, la nouveauté de la théorie. Möhler et les théologiens de l'école évitent toute affirmation purement abstraite et dogmatique. Ils substituent l'immanence à la transcendance, la « causa proxima » à la « causa remota », la psychologie et la sociologie à la théologie pure. Ils veulent reconstruire la genèse immédiate et positive de la hiérarchie ecclésiastique. Ils assimilent les exigences du devenir social à cette « volonté » de Christ dont parle l'ancienne théologie. Christ a « voulu » que son « système » religieux s'établît et se répandît dans le monde. Il a donc voulu l'Église visible et, par là même, la hiérarchie. La logique et l'expérience justifient cette assertion. Si nous ne savions que Christ a voulu la hiérarchie, nous devrions le supposer, ou dire alors que, s'il n'a pas formellement « institué » la hiérarchie, ses successeurs ont été obligés, par les circonstances et les multiples facteurs de l'évolution historique, de recourir à elle. Ne disons pas que Christ a « décrété » la hiérarchie; montrons plutôt qu'elle se fonde rationnellement sur l'incarnation du Logos éternel, sur la raison en nous[1].

La théorie, en dernière analyse, se confond avec celle de la tradition. Le catholicisme présent continue le christianisme primitif. Il hérite du cadre organisateur qui a donné à ce phénomène historique sa cohésion extérieure, à cette prodigieuse floraison d'idées et de sentiments religieux sa forme ecclésiastique. Celle-ci fait partie intégrante de l'organisme total, est permanente au même titre que lui. Les systèmes dissidents, le protestantisme en particulier, séparent le christianisme originel de l'évolution ultérieure. C'est leur faux idéalisme qui se demande si Christ a « voulu » ou non la hiérarchie. Il est facile de répondre par la négative, de condamner la hiérarchie sous prétexte d'abus commis, en dépit de son existence positive et malgré l'ancienneté de ses origines. Il est facile de s'inspirer uniquement de l'Écriture et d'invoquer la « lettre ». Comment ne pas voir que la tradition évangélique est insuffisante sur ce point et peut se prêter aux interprétations les plus divergentes? Seule l'histoire nous éclaire et nous montre la genèse intime de cet organisme vivant qu'est la hiérarchie, son rôle ultérieur et son absolue nécessité[2].

En fait, l'ancienne dogmatique catholique a souvent posé la question comme le protestantisme. Elle n'avait pas conscience du mode suivant lequel se constitue l'Église. Il est impossible de « démontrer » que Christ a « voulu » la hiérarchie. Regardez l'histoire et vous y verrez la hiérarchie à l'œuvre. Elle s'y fait, elle y vit sous vos yeux. Ne cherchez pas des décrets imaginaires, des lois et des textes, ou des preuves. La vie religieuse naît et évolue comme toute vie. Elle est un organisme qui, pour durer, a

1. Voir en part. *T. Q.*, 1819, 561.
2. *Id.*, 561-562. La solution du problème depend d'une réalite positive, « von einem Seyn. »

besoin de tous ses éléments essentiels. Christ vit et prêche une religion nouvelle et de portée universelle. Autour de Lui se groupent les disciples. Parmi eux il choisit cette élite qui sera le noyau solide de l'Église primitive et qui, aidée de son Esprit, continuera son œuvre. Ainsi apparaîtront successivement les Églises. Admirez le « tableau » étalé devant vous et vous aurez la sensation de l'impérieuse nécessité qui a présidé à la genèse de la hiérarchie. Elle se constitue en vertu même du miracle historique[1]. Le « type » primitif s'est conservé. Christ fut de son vivant le Chef visible de son Église. L'Église actuelle reconnaît encore en Lui son Chef invisible et le représente en l'ordre visible par le Pape. Christ a transmis son pouvoir et ses enseignements divins aux Apôtres. L'Église actuelle invoque aussi les Apôtres comme autorité première après Christ et les continue par la succession épiscopale. Voici les colonnes, les bases inébranlables de l'Église romaine et apostolique. Lorsque Christ confie l'Église aux Apôtres, il indique le Centre de l'unité en ses deux aspects essentiels : le Saint-Esprit, principe et organe de l'unité spirituelle interne; Pierre, l'Apôtre élu, principe et organe de l'unité corporelle externe. L'Église actuelle a conservé ce double centre. Si, aux premiers siècles, au moment où l'Église est encore mouvante et soumise à toutes les vicissitudes, son centre d'unité extérieure se déplace et oscille entre plusieurs Églises, puis entre l'Église romaine et les conciles, il trouvera plus tard à Rome, après consolidation de l'édifice, son siège permanent[2].

On voit comment, en ces pages caractéristiques, l'organicisme romantique respecte en même temps l'histoire et l'autorité souveraine de l'Église. Ce qui change n'est pas essentiel. Les éléments constitutifs de la hiérarchie demeurent, mais se conforment, en leurs métamorphoses successives, aux époques et aux circonstances. Ils participent nécessairement de la contingence des choses terrestres. Après une période comme celle de l' « Aufklärung », qui a abusé d'une critique trop négative, amoncelé trop de ruines et compromis les assises mêmes de l'organisation ecclésiastique, il importe de comprendre le développement historique des formes hiérarchiques, leur adaptation au milieu avec maintien de la vivante tradition[3].

Il est également facile de voir de quelle nature est l'autorité sur laquelle repose la hiérarchie. Elle est identique à celle qui fonde la puissance et la durée de l'Église totale, à cet Esprit divin qui unit entre eux les membres du Corps de Christ. La hiérarchie n'a pas été « imposée du dehors » à l'Église. Une société religieuse fondée sur la contrainte ou sur un « contrat » momentané ne saurait subsister. C'est de Christ que l'Église tient son autorité positive et cette autorité, loin de compromettre la liberté de ses membres, est la condition même de son épanouissement normal. L'autorité du prêtre lui vient de sa mission, qui se confond avec celle de l'Église dans le monde. Les défauts de la personne n'infirment en rien la nécessité et la grandeur de la fonction sacerdotale. L'Église prouve pré-

1. *T. Q.*, 1819, 563-564.
2. *Id.*, 564-568.
3. *Id.*, 568-570. Voir encore Drey, *Kurze Einl.*, 199-200.

cisément sa divinité en demeurant supérieure aux faiblesses de ceux qui la représentent. C'est la destinée du Divin de se maintenir et de se réaliser ici-bas par l'Humain[1].

Tel est, indiqué par Drey, le programme que Möhler, quelques années plus tard, développera dans son « Unité de l'Église ». Il vérifiera, par l'histoire des premiers siècles, l'interprétation idéologique de son maître. Il critique, avec plus de précision encore, toute conception « mécaniste » de la question qui tendrait à établir, entre la hiérarchie et l'Église, un rapport extérieur de « moyen » à fin[2]. Il veut éviter deux conceptions extrêmes qui s'expliquent, en dernière analyse, par la même erreur et qui, ramenant la hiérarchie à des causes purement adventices, lui accordent trop d'importance ou la négligent. Les uns l'admirent avec excès et en font le principe même de la vie ecclésiastique. Ils ne savent pas la considérer comme l' « organe » par lequel agit l'Esprit de Dieu. Elle n'est, en fait, ni moyen extérieur à la puissance qui l'utilise, ni fin en soi. Seule l'Église primitive a réalisé l'harmonie parfaite entre son esprit et sa hiérarchie. Plus tard, en effet, la hiérarchie s'est séparée du principe de vie interne. Elle a failli à son rôle et, abandonné par elle, l'Esprit a dû se créer d'autres organes, le monachisme en particulier. Si la hiérarchie était le « tout » de l'Église, la tradition vivante se fût perdue. Le catholique ne croit point au dogme parce qu'il lui est transmis par la succession hiérarchique. Il y croit par l'Esprit de Dieu qui ne fait jamais défection à l'Église chrétienne[3]. — Le canoniste Brendel tombe dans l'erreur opposée. Il méconnaît la signification et la nécessité de la hiérarchie. Il lui prête un caractère tout contingent. Il soutient que l'Église n'a pas toujours eu d'organisation. En vertu de la distinction absolue qu'il établit entre l'Église visible et l'Église invisible, il ne confère qu'à celle-ci le privilège de la permanence. Il ne voit pas que l'Église visible, et avec elle la hiérarchie, participe de l'immutabilité de l'Église invisible[4]. — L'idéalisme möhlérien s'inspire de la philosophie schellingienne de l'Identité qui affirme l'unité suprême du réel et de l'idéal. Sans la hiérarchie, l'Église n'eût point résisté aux attaques dont elle a été l'objet. Rien ne faisait sur les païens plus grande impression que l'union visible des chrétiens. C'est par la fonction épiscopale que l'Église a pris consistance et s'est victorieusement installée en pleine réalité objective. Le miracle historique s'est ainsi substitué au miracle naturel. En cette Église organisée, la lutte des « partis » chrétiens a été bienfaisante au lieu d'être néfaste. Grâce à cette forte constitution, les « contraires opposés » ne se sont pas transformés en « contradictions[5] ».

L'histoire nous montre, avec une évidence parfaite, que les Apôtres fondèrent partout des Églises et instituèrent en chacune d'elles des prêtres. Telle fut la première ébauche du sacerdoce. Nous savons en même temps

1. *T. Q.*, 1819, 570-574. Voir aussi Drey, *Kurze Einl.*, 227-228.
2. *Einheit...*, 175-180 et en part. 179. Voir encore 204, 225 et Friedrich, *op. cit.*, 74.
3. *T. Q.*, 1823, 497-502.
4. *Id.*, 1824, 94-95 et 86-89.
5. *Einheit...*, 180-183 et 204.

que l'un des prêtres (*presbyteri*) était placé comme évêque (*episcopus*) au-dessus des autres[1]. L'essentiel est de définir tout d'abord, conformément aux conceptions de l'Église primitive et dans l'esprit du catholicisme éternel, l' « Idée » épiscopale. Les croyants se sentent attirés les uns vers les autres. Cette nostalgie qui les pousse à s'unir ne sera satisfaite que du jour où elle s'exprimera en une « image » objective, en une « personne » visible, l'évêque. Il est l'Amour personnifié, l'unité des croyants faite chair et devenue consciente, l'organe qui la maintient. Les chrétiens sont solidaires dans la mesure où ils sont unis à leur évêque. Leur communion avec Christ est le prototype (*Urbild*) du lien qui les rattache à leur évêque. L'évêque est l' « antitype » de Christ. Il prie au nom de tous, détient la tradition apostolique, est le vivant Idéal de son Église. Il n'est pas plus saint que les autres parce qu'il est l'évêque; il est l'évêque parce qu'il est le plus saint de tous[2]. Il est élu par la communauté. Mais s'il est en quelque sorte le « produit » de la communauté qui l'élit, il n'est cependant pas le « mandataire » des laïques[3]. Sa fonction n'a rien de contingent ou d'arbitraire. Elle n'est pas le fait d'une « convention » humaine. Elle est d'origine divine. Christ n'a pas légué ses pouvoirs à toute l'Église, mais à des personnes « choisies », aux Apôtres[4]. La société ecclésiastique se fonde sur l'inégalité et, du moment où la communauté choisit le plus saint, l'élection prend un caractère divin. L'évêque est simultanément l'élu de Dieu et celui des hommes[5]. En d'autres termes, l'infaillible instinct qui pousse la communauté à se choisir un centre n'est pas d'ordre humain. La fonction épiscopale est, comme la communauté elle-même, l'œuvre du Saint-Esprit. Dans la communauté parfaite, l'évêque est produit spontané de l'amour des fidèles, des hommes rendus libres par l'Esprit. Dans la communauté imparfaite et en voie de formation, la fonction épiscopale fait « loi » et présente l'idéal à réaliser. En choisissant l'évêque, la communauté se dépasse elle-même, s'achève et se contemple objectivement en lui. Ainsi l'Esprit divin crée et satisfait en même temps le besoin du sacerdoce. Il répartit organiquement ses dons entre les membres de l'Église. L'un « reçoit » et l'autre a le pouvoir de « donner ». La hiérarchie exprime la diversité foncière de la vie, l'échange régulier de services entre ses éléments constitutifs. Si les croyants ont besoin de l'évêque, l'évêque ne peut se passer d'eux. Réunis, l'évêque et les croyants forment un Tout. Les croyants s'intègrent mutuellement. En ce sens, la vocation sacerdotale, bien qu' « officielle », n'est pas exclusive. Il y a un sacerdoce « universel[6] ».

Tout chrétien est donc « prêtre ». Si la fonction sacerdotale était exclu-

1. *Einheit...*, 183-186.
2. *Id.*, 187-191. Voir encore *T. Q.*, 1823, 288-290 et Friedrich, *op. cit.*, 74-76.
3. *Einheit...*, 237-238.
4. Voir le manuscrit du Cours de droit canon cité par A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 333-335.
5. *Einheit...*, 192. Voir aussi Drey, *Kurze Einl.*, 219. Voir encore Friedrich, *op. cit.*, 74-75.
6. *Einheit...*, 192-194 et Zusatz XIII, 316. Voir en part. les citations empruntées aux écrits des Pères. Möhler y découvre les éléments de sa théorie organiciste.

sive en son essence, une stagnation complète s'ensuivrait. Ce serait la preuve que les prêtres seuls s'intéressent aux destinées de l'Église et que le clergé est incapable de stimuler le zèle des croyants[1]. Mais l'Église sauvegarde et utilise la liberté et l'énergie individuelles[2]. Tous les croyants « collaborent » à la construction de l'Église. En elle les laïques bien doués peuvent, sous la direction des évêques, jouer un rôle capital. Il en fut ainsi dans la primitive Église. La confession publique en est la preuve. Le péché étant, en son essence, séparation d'avec l'Église, le pardon des péchés ou retour à la communion peut être considéré comme l'œuvre de la communauté entière. La cérémonie du baptême s'accomplissait également devant la communauté assemblée. Dans la Messe enfin « tous » les croyants sacrifiaient Christ au Père. Telle est la conception vraiment « catholique » et « organique » du rapport entre laïques et clergé[3]. Certains catholiques s'imaginent que la notion de sacerdoce universel implique nécessairement celle d'anarchie. Mais l'Église primitive pensait autrement. L'idée de sacerdoce universel n'apparaît jamais chez les Pères dans le sens « séparatiste » du terme. Celui-ci se rattache étroitement à la notion protestante d'Église invisible[4]. Pourquoi reprocher à l'Église d'avoir introduit le prêtre entre le croyant et Christ, d'avoir dépouillé Christ de sa fonction suprême de Médiateur unique? En elle Christ ne se donne au fidèle, au prêtre lui-même, qu'en se donnant à tous. Le prêtre représente et personnifie la médiation de Christ sans se substituer à elle[5]. Il faut donc maintenir la différence entre laïques et clergé. Car elle exprime ce fait que le Saint-Esprit répartit ses dons divers entre les croyants. Les laïques ont ainsi des prérogatives et des droits qui leur appartiennent en propre. Il en est de même du bas clergé. Dans l'Église primitive, l'ensemble des « presbyteri » constituait une sorte de conseil que l'évêque consultait incessamment[6]. Ainsi le pouvoir « presbytéral » se distingue organiquement du pouvoir « épiscopal ». Mais prêtres et évêques reçoivent leur autorité uniquement de Dieu et l'épiscopat ne constitue pas un pouvoir « essentiellement » différent du pouvoir sacerdotal. L'ordination épiscopale n'est pas un sacrement particulier. L'évêque s'occupe de ce qui échappe à la compétence des prêtres et de l'ordination, les prêtres ne pouvant s'ordonner eux-mêmes. L'évêque n'a fait son apparition que dans les Églises où il y avait plusieurs « presbyteri[7] ».

Tel est l'idéal de l'organisation ecclésiastique : évêque, prêtres et laïques à la fois unis et distincts. Möhler croit découvrir la réalisation de cet idéal en l'Église primitive. Mais il ajoute que cet état de perfection ne pouvait toujours durer. Le rapport originel entre l'évêque et la communauté a dû nécessairement se modifier selon les circonstances. Les premiers chrétiens étaient entrés dans l'Église sous l'action d'une poussée

1. *Einheit...*, Zus. XIII, 316-317.
2. *Id.*, 317-318. Voir encore 201-202 et la fin de la note 1.
3. *Id.*, 318-327. Voir encore *T. Q.*, 1821, 682 et *G. S.*, I, 177.
4. *Einheit...*, 327-330. Voir *G. S.*, II, 167.
5. *Einheit...*, 330-332.
6. *Id.*, 197-199.
7. A. Schmid, *op. cit.*, 334-335; *T. Q.*, 1823, 506-508; 1824, 104-105, 105-107.

interne. Plus tard, il y aura des chrétiens qui, membres de l'Église par leur naissance et devenus indifférents, auront besoin d'être surveillés et secoués. Des hérésies se feront jour, des tendances extrêmes. Le prêtre ne sera plus alors le produit spontané de l'Amour chrétien. Il représentera, à l'égard d'une communauté anarchique, l'ordre et la loi. Il agira sans ou contre la volonté des fidèles. Son attitude sera autoritaire[1]. On a voulu l'expliquer par l'instinct de domination, par un esprit mesquinement « clérical ». Mais les rigueurs de la hiérarchie ont pour cause déterminante l'inertie religieuse et les fautes des laïques. Il reste vrai, d'autre part, que l'évêque peut toujours utiliser sa situation et sa supériorité spirituelle pour tyranniser la communauté. Il a pu également arriver qu'une communauté en décadence élût un évêque indigne de la fonction épiscopale et susceptible d'être, entre les mains des fidèles, un instrument docile. Toutes les tyrannies sont possibles. Elles s'exercent toutes les fois qu'un élément de l'organisme, se séparant des autres, tente de se les assujettir par la contrainte[2].

Mais les tendances tyranniques de la fonction épiscopale ont trouvé leur obstacle naturel en un pouvoir supérieur à celui de l'évêque[3]. Les diocèses voisins sont entrés peu à peu en contact les uns avec les autres et leur unification progressive aboutit à la fonction métropolitaine. Les conditions géographiques ont indiqué d'elles-mêmes le centre à choisir. Elles n'étaient toutefois qu'un facteur secondaire. L'union des diocèses entre eux fut toujours l'œuvre de l'Esprit divin. En fait, les origines de la province ecclésiastique remontent à l'âge apostolique. L'institution nouvelle imposait aux évêques des limites. Elle assurait l'équilibre des pouvoirs dans l'Église. Et l'on voit apparaître en même temps, dans l'Église ancienne, les germes de l'institution synodale. Quand ils se réunissaient pour une ordination épiscopale, les évêques délibéraient entre eux. En ces assemblées primitives, chaque évêque représentait son Église entière. Prêtres et diacres y étaient admis; les laïques pouvaient y assister. Mais, plus ces conciles gagnèrent en étendue, plus il devint difficile d'y représenter tous les éléments constitutifs de l'organisme[4].

De même que la communauté primitive conduit au diocèse et celui-ci à la province ecclésiastique, de même cette dernière était un acheminement naturel vers l'unité du corps épiscopal tout entier. La croissance de l'unité ecclésiastique se fait donc « organiquement[5] ». Toute institution, à son apparition dans l'histoire, est comme une centre d'attraction sur lequel des forces nouvelles se portent et se groupent. Möhler montre la genèse de l'Église extérieure s'accomplissant en phases successives. Mais il ajoute qu'il y a là un inévitable artifice qui ne répond pas à la réalité des faits. Au fond, ces phases sont simultanées et concomitantes. Dès l'entrée du

1. *Einheit...*, 199-201. Voir aussi Friedrich, *op. cit.*, 75-76.
2. *Einheit...*, 201-203; Friedrich, *op. cit.*, 75.
3. Friedrich, *op. cit.*, 75-76.
4. *Einheit...*, 203-212.
5. *Id.*, 213 et 214.

christianisme dans l'Humanité, les germes de toutes les évolutions futures sont là. Ils se développent ensemble, mais avec plus ou moins de rapidité. Toute Église, au moment de sa fondation, était déjà susceptible de s'unir à un diocèse, à une province, à la chrétienté tout entière[1]. Au début, l'Idée de l'Église universelle est encore vague dans les esprits. Elle s'y trouve toutefois en ses linéaments essentiels. Elle se déterminera peu à peu à la faveur des circonstances[2]. Dès les premiers siècles, l'Église a conscience des raisons profondes qui l'entraînent vers l'unité totale de ses parties. Vers le milieu du IIIe siècle, de nouveaux dangers la menaceront. Elle se concentrera avec plus de force et les évêques formeront un collège toujours plus uni. C'est au moment où l'unité de l'Église, après saint Cyprien, sera le plus vivante qu'au concile de Nicée sera proclamée la divinité de Christ[3]. Mais l'unité de l'épiscopat ne compromet en rien la liberté des Églises particulières. Elle demeure cependant supérieure aux éléments d'ordre local et national qui revendiquent cette liberté. Il y a, ici encore, entre les Églises particulières et l'unité de l'Église, opposition vivante et non contradiction[4].

Telle est la vision romantique de la constitution hiérarchique de l'Église. Möhler ne fera plus tard que la développer et l'illustrer par des exemples positifs. L'équilibre des pouvoirs au sein de l'organisme total ne cessera d'être, à ses yeux, l'idéal à poursuivre. Mais il se préoccupera surtout d'expliquer historiquement, par d'inéluctables contractions et par la lutte contre les puissances adverses, les ruptures fréquentes de cet équilibre. Car le Divin se manifeste par des moyens humains et affirme sa souveraineté en triomphant des contingences et des difficultés qui ne cessent de menacer l'Église et de la solliciter à plus d'énergie intérieure[5].

2. Ces vues de Möhler sur les origines et la nature de la hiérarchie sacerdotale expliquent ses théories et celles des théologiens wurtembergeois sur la réforme générale du clergé, sur les rapports qui, à l'époque moderne, doivent exister entre les laïques, le bas clergé et les évêques. Mais un autre problème s'imposait à leur attention : celui de la restauration du monachisme. Comment Möhler en conçoit-il la genèse et les rapports avec la hiérarchie constituée?

Nombreuses sont les traces du monachisme dans le monde antique[6]. Malgré ces antécédents, le monachisme chrétien est un phénomène « sui generis » qui est issu du christianisme en vertu d'un processus nécessaire et naturel. L'histoire, ici encore, nous offre le spectacle d'une genèse organique. Les chrétiens des premiers siècles furent de véritables « moines » séparés du monde. En Orient apparaissent les premiers « ascètes » qui donnent tous leurs biens et renoncent au mariage. La cause profonde du

1. *Einheit...*, 213-214; Friedrich, *op. cit.*, 76-78.
2. *Einheit...*, 214-218.
3. *Id.*, 219-223, 225-228, 229-233.
4. *Id.*, 233-235; Friedrich, *op. cit.*, 81-84.
5. Voir plus haut les citations du Cours sur l'histoire de l'Église d'après Friedrich. — Voir encore *Symb.* (I), 296-299 et (IV), 394-401 et l'article de Mack, *T. Q.*, 1839, 30-36.
6. *G. S.*, II, 165-166, 202-204.

monachisme, c'est donc la nostalgie essentielle, inhérente au christianisme, le besoin qu'il a de vie religieuse parfaite en un monde corrompu par le péché[1]. Deux fatalités consacrent la déchéance humaine : le désir sexuel et le désir égoïste de propriété. La virginité apparaît à l'ascète comme supérieure à la vie matrimoniale, la pauvreté comme préférable aux richesses. L'Église ne condamne pas en principe le mariage et la propriété. Mais en elle se constitue nécessairement, comme élément intégrant de l'organisme total, ce noyau de chrétiens dont l'unique souci sera de réaliser la religiosité et la moralité supérieures, de renouveler le Paradis sur terre. Il ne pouvait y avoir de vie chrétienne sans monachisme[2]. Celui-ci a, du reste, montré sa raison d'être par son existence positive, par son magnifique épanouissement, par sa lutte victorieuse contre les attaques dont il a été l'objet[3].

Admirons ici la souveraine sagesse de l'Église. D'aucuns lui font un crime de sa prétendue faiblesse, lui reprochent d'avoir gardé le juste milieu. Elle se trouvait, après les premiers siècles, placée entre deux partis extrêmes. Les uns considéraient le monachisme comme une inutile exagération de la vie chrétienne. D'autres ne voyaient dans l'Église que judaïsme et paganisme, condamnaient le mariage et la propriété[4]. C'en était fait de l'Église si elle avait exclusivement obéi à l'une de ces tendances. Elle a su canaliser l'enthousiasme ascétique et le tempérer de bon sens. Elle a su organiser cette force prodigieuse. Son dogme de la chute et de la corruption humaine alimentait l'idéalisme chrétien et lui donnait une saine direction. D'autre part, elle ne concevait pas cette corruption comme radicale; elle se faisait une juste notion de la valeur que conservent, à l'égard de Dieu, la vie et la liberté humaines. Elle savait donc tenir compte des exigences légitimes de la nature et de la société. Elle voulait élever la vie profane au rang de vie religieuse, agir dans le monde et sans se séparer de lui absolument[5]. Expliquera-t-on par des raisons purement politiques la distinction fondamentale faite par l'Église entre « conseil » (*Rat*) et « commandement » (*Gebot*), entre la vie chrétienne « moins parfaite » et la vie chrétienne « parfaite »? L'Église, par un instinct supérieur, se conforme ici à sa tradition organique et vivante. Elle n'hésite pas à suivre la voie royale qui se meut entre les extrêmes. Elle utilise ces énergies remuantes et son action modératrice donne au monachisme un développement splendide[6].

Möhler reconstruit son histoire comme celle de la hiérarchie catholique. L'extension du monachisme s'accomplit en plusieurs stades. Les premiers ascètes vivent dans la solitude complète, alimentant la sainte flamme par le seul trésor de leur vie intérieure. — Mais les dangers de cet isolement ne tardent pas à apparaître. L'on concilie peu à peu, en la

1. Voir *N. Unt.*, 202 et *G. S.*, II, 166-168.
2. *G. S.*, II, 169-171.
3. *Id.*, 171.
4. Voir, sur le gnosticisme, notre ch. VIII.
5. *G. S.*, II, 174-175.
6. *Id.*, 175-176.

vie ascétique, les bienfaits de la solitude et ceux de la vie en commun. La personnalité de saint Antoine fut le centre d'attraction vivant qui, rassemblant autour d'elle les ascètes du voisinage, donna le premier modèle d'une organisation monacale. Saint Antoine avait compris les inconvénients de la solitude entière : l'oubli de l'humanité souffrante, la répétition des prières, la pratique exagérée des macérations. Il avait vu que la vie intérieure devient ici semblable au désert qui sert de cadre à la vie ascétique, qu'en dernière analyse il n'y a point de différence entre cet ascétisme étriqué et la vie de l'homme du monde. Il formera donc le vrai moine en qui l'amour de Christ ne tue pas l'amour des hommes. Il saura lui-même, au moment des luttes ariennes, quitter sa cellule pour défendre le christianisme menacé. — Toutefois le monachisme n'était pas encore organisé ; c'était une puissance sans loi ni règle. Saint Pacôme complètera l'œuvre de saint Antoine en donnant au monachisme une législation complète. En même temps se constitue le monachisme féminin. Alors l'institution nouvelle ne cessera de se répandre en vertu des conditions géographiques, gagnant de proche en proche toutes les provinces ecclésiastiques. Elle s'enrichira peu à peu d'éléments nouveaux. La science s'unira à la vie claustrale. Le moine saura prier, travailler de ses mains et lire : son existence sera un tout organique [1].

Il a joué dans l'Église un grand rôle. Or l'énergie de l'action individuelle ou sociale ne va pas sans exagérations. Il est rare que, dans la réalité, les extrêmes ne s'opposent pas avec violence. C'est à un débordement de barbarie et de sensualité dans le monde qu'a répondu l'exaspération de l'ascétisme monacal. C'est aux faiblesses et aux infidélités de l'Église elle-même qu'il oppose sa conception rigoureuse de la vie chrétienne. Élément intégrant de l'organisme ecclésiastique, le monachisme en fut longtemps la partie saine qui communiquait à toutes les autres sa vigueur et son enthousiasme. Quand on connaîtra mieux les dessous de l'histoire, prophétise Möhler, l'on verra que d'obscurs moines assurèrent le salut de l'Église et de la société. La gloire des héros politiques en sera éclipsée. Le monachisme a retrouvé le secret de la vie intérieure et de la mystique profonde. Les moines ont, depuis des siècles, accumulé un trésor psychologique qui est encore le bien commun de la chrétienté. Ils ont fondé la théologie catholique. Ils ont surtout fait l'éducation du clergé séculier. Parmi eux se recrutèrent les meilleurs évêques, les meilleurs interprètes de la tradition. Trop rapproché de la vie profane, le clergé séculier tendait à devenir trop indulgent, à tomber dans l'indifférence ou l'inertie. Censeurs rigoureux, les moines n'ont cessé de lui rappeler ses devoirs et de constituer une sorte de tribunal permanent. Ce sont eux qui ont conçu et défini de la manière la plus profonde la fonction sacerdotale. Ils ont été le sel de l'Église [2].

1. *G. S.*, II, 176-186. Voir aussi *Athanasius*..., II, 90-113 sur saint Antoine modèle du moine. Sur l'expansion du monachisme en Occident, voir *G. S.*, II, 186-199.

2. *G. S.*, II, 200-225 ; *T. Q.*, 1826, 414-416 et, dans les années 1833-1834, l'article de Herbst sur l'ordre des Bénédictins.

C'est donc un manque de sens historique et d'esprit religieux qui, selon Möhler, empêche les historiens actuels de comprendre le monachisme [1]. Son idéal est le plus élevé qui se puisse concevoir. Il est fait de nostalgie supérieure, nostalgie du corps qui veut se purifier par la chasteté, nostalgie de l'esprit qui plane au-dessus des biens éphémères et veut sauvegarder sa liberté à l'égard du monde « fini ». La vocation monacale est un don de Dieu, un don qui a sa valeur intrinsèque et qu'il faut respecter. Le vrai moine vit en Dieu, cela « naturellement », en vertu d'un irrésistible instinct, non de résolutions conscientes et factices. De lui-même, comme sans effort, il s'abstient des joies et des bonheurs terrestres. Sa vie extérieure n'est que la manifestation phénoménale d'un état d'âme, d'une puissance spirituelle interne [2]. Comme tout ce qui dure dans l'Église, le monachisme est né par poussée profonde. Il est une réalité primitive et positive [3]. Les causes extérieures l'ont favorisé, non produit. Son esprit véritable n'est pas un esprit de bêtise, de paresse intellectuelle ou de formalisme. Il fut un appel constant aux réformes, le parti d'« opposition » indispensable à l'Église [4].

Mais il pouvait lui-même dégénérer. Sa décadence est indéniable à l'heure actuelle. De tout temps il y eut des vocations monacales manquées ou mal comprises. Puis une maladie redoutable, une pourriture grandissante ont tué ce corps autrefois magnifique. Le monachisme a lutté contre le poison qui le dévorait et cette lutte a même favorisé momentanément son expansion [5]. De nouveaux ordres ont surgi, parfois greffés sur les anciens. Mais la décadence a poursuivi son œuvre fatale [6].

L'on voit ainsi quel fut, en général, le rapport entre le clergé régulier et le clergé séculier au cours de l'histoire. Les prêtres et les moines ont représenté, dans le passé, les deux grands aspects de la vie de l'Église. Les premiers incarnent la clarté d'esprit, l'intelligence lucide et le bon sens; les seconds l'enthousiasme et la profondeur mystique. Quant à l'évêque « idéal », que devait-il être, sinon la conciliation vivante de ces tendances opposées, le centre spirituel du diocèse total [7]?

II. Quelle leçon faut-il tirer de l'histoire? Faut-il restaurer le monachisme pour réveiller le clergé actuel ou réformer celui-ci sans le secours du monachisme?

1. Au XVIIe et au XVIIIe siècles, la décadence de la vie monacale avait été complète en Allemagne. Les sécularisations avaient dévasté les cloîtres. Tout ce que la tourmente révolutionnaire avait encore respecté était tombé sous la tutelle des États nouveaux. En Wurtemberg, de 1802 à

1. *T. Q.*, 1833, 162.
2. *Athanasius...*, II, 86-88.
3. *T. Q.*, 1826, 439-440.
4. *Id.*, 448-449; *Athanasius...*, II, 88-89. Voir surtout, dans l'article de Möhler sur saint Anselme, l'idéal du moine au moyen âge : *T. Q*,, 1827, 435, 440-441, 450-462, 462-475, 658-663.
5. *T. Q.*, 1826, 416-417; 1833, 163-168.
6. *Id.*, 1826, 417-423.
7. *Id.*, 445-446.

1811 en particulier, de nombreux cloîtres avaient été supprimés [1]. La question de la restauration du monachisme se posait donc ici comme ailleurs. La Révolution française, dira Möhler, semble avoir détruit à jamais les ordres catholiques. Elle a ainsi rendu à l'Église le plus grand service. Elle l'a délivrée d'un poids mort qui, depuis des siècles, gênait singulièrement son évolution. Que restait-il du monachisme avant la Révolution? Un cadavre, une ruine lamentable [2]. Les catholiques qui travaillent avec ardeur à le restaurer ne voient pas le fond du problème. Ils sont guidés par de louables intentions, mais ignorent l'histoire. Il fut un temps où la science, la piété et la contemplation mystique ne pouvaient prospérer qu'en champ clos, dans l'enceinte de murailles trois fois sacrées. Il n'en est plus ainsi à l'heure actuelle. Que sera cette prétendue rénovatiou du monachisme, sinon la pâle réminiscence d'un glorieux passé? La tentative, ne répondant à aucun besoin profond, est condamnée d'avance. Les grands fondateurs d'ordres monastiques étaient mûs par une mystérieuse nostalgie, par un enthousiasme puissant dont ils prenaient peu à peu conscience et qu'ils projetaient ensuite dans la réalité objective. Aujourd'hui l'on voudrait artificiellement provoquer la naissance d'ordres nouveaux! On aura recours aux journaux, à de petits traités, à des ordonnances! Notre époque, dit Möhler avec mélancolie, est religieusement faible. Comment un monachisme ardent en sortirait-il? Non que les cloîtres soient en eux-mêmes inutiles. Ils pourraient jouer un rôle bienfaisant. Mais une restauration voulue n'a aucune chance de succès [3].

Ce qui est aujourd'hui nécessaire, c'est une renaissance du clergé séculier. En Orient, l'idéal monacal fut assez puissant pour donner naissance à un « clergé » régulier qui est maintenant en train de disparaître. Mais cet idéal monacal demeure éternellement en l'Église. Et ceux-là seuls sont prêtres qui ont reçu l'Esprit, le baiser sacré, la bénédiction divine, l'ordination interne. Ils ne sont pas nombreux [4]. Möhler touche à une question qui préoccupait depuis longtemps les théologiens wurtembergeois. En Wurtemberg, comme dans les autres parties de l'Allemagne catholique, le clergé avait de la peine à se recruter. Partout on se plaignait du manque de prêtres [5]. La revue constate, en 1820, que peu de prêtres s'élèvent à la véritable religiosité, que le clergé est en général médiocre et inférieur à sa vocation, que le XIX[e] siècle recueille l'héritage du XVIII[e]. Il faudrait montrer à ces prêtres rationalistes que l'entière consécration aux fonctions sacerdotales implique la virginité, qu'une lourde tâche leur incombe dans l'Église, qu'ils doivent renoncer à toute fin égoïste, collaborer d'un seul cœur à l'œuvre commune. L'État dispose des lois et de la contrainte. L'Église n'est forte que par la force de son clergé. La con-

1. Voir Brück, *Rat. Bestr...*, 85-89; *Gesch. der kath. K...*, I, 462; Lamprecht, *Zur j. deutsch. Verg.* 2, 2, 96; *T. Q.*, 1819, 650.
2. *T. Q.*, 1826, 430-432.
3. *Id.*, 432-435.
4. *Id.*, 435-436.
5. Voir là-dessus *T. Q.*, 1819, 646...

dition principale d'une renaissance du catholicisme est et reste la constitution d'un clergé solidement instruit et conscient de ses devoirs [1]. Möhler constate aussi, en 1826, qu'il y a peu de prêtres « intérieurs ». Mais il s'en félicite. Il y avait autrefois trop de prêtres d'apparence; la tourmente révolutionnaire en a libéré l'Église. Il lui faut une poignée de bons prêtres. Les hommes s'attachent à ce qui est « rare », aux réalités qui s'affirment avec énergie. Loin de se plaindre du manque de prêtres, il faudrait opposer de solides obstacles à leur mutiplication exagérée [2].

Que les moines disparaissent; mais que leur esprit demeure! Tel est le vœu de Möhler. C'est au clergé actuel à recueillir l'héritage du monachisme disparu. Le véritable esprit monacal est fait de recueillement et d'enthousiasme. L'on souffre à l'heure actuelle de trop d'intelligence, de trop de bon sens, de trop de raisonnement. Le monde moderne s'affaisse sous le poids d'une scolastique desséchée que l' « Aufklärung » a créée et qui méprise cette scolastique médiévale si riche, au contraire, en mystique et en vie spirituelle. Il faudrait, aujourd'hui plus que jamais, concilier l'enthousiasme et la clarté d'esprit. Möhler applique au problème sacerdotal la pensée maîtresse qui anime la réforme théologique entreprise par l'école. Il faut trouver une attitude supérieure à la sécheresse et au sentimentalisme de mauvais aloi. Qui veut annoncer le mystère du Royaume de Dieu, doit avoir ce mystère en lui-même. L'on apprend aux futurs prêtres toutes sortes de choses, sauf l'essentiel. C'est au séminaire, c'est loin du monde qu'ils devraient accumuler ces trésors de vie intérieure qui font le vrai prêtre. Mais on y consacre trop de temps à des exercices de piété extérieurs, à la répétition des prières, à la lecture du bréviaire [3]. Il faudrait encore que les évêques connussent leurs prêtres et qu'il y eût, en chaque pays, grâce à la fonction épiscopale qui sert de centre organique au diocèse, un mélange harmonieux des tendances diverses, qu'aucun esprit ne dominât à l'exclusion des autres [4]. Il faudrait, en d'autres termes, que le clergé actuel fût « régulier » et « séculier » à la fois et qu'en l'évêque s'unissent les contraires opposés. Ainsi l'Église pourrait utiliser le mouvement mystique qui, sous sa forme piétiste et séparatiste, a exercé tant de ravages au sein du clergé actuel. Dans l'affaire provoquée par Linz, les prêtres n'ont pas compris ce qu'il y a de fécond dans le piétisme catholique. D'autre part, les moines actuels ont perdu la notion de la vraie piété. Que le clergé séculier soit donc, en l'Église, ce parti d' « opposition », ce tribunal indispensable à tout corps constitué [5].

La condition essentielle de cette renaissance sacerdotale, c'est l'indépendance de l'Église. L'ancien monachisme était libre à l'égard de l'État; le clergé séculier ne l'était pas. Il ne l'est pas non plus aujourd'hui. Il doit

1. *T. Q.*, 1820, 640-650, et 1823, 419.
2. *Id.*, 1826, 436-438, et 1830, 555-556.
3. *Id.*, 1826, 439-445.
4. *Id.*, 446. Voir aussi 1824, 370-380 et 391-393.
5. *Id.*, 1826, 446-449.

donc travailler à retrouver la liberté vigoureuse de l'ancien monachisme. Pris entre la tyrannie de l'État et celle de la curie épiscopale, le clergé souffre. Pourquoi l'Église allemande compte-t-elle sur la protection de l'État? Qu'elle fasse appel à son énergie intérieure, à la fermeté et à la sainteté de ses prêtres[1]! Kastner a raison de ne pas vouloir que l'État se mêle des réformes ecclésiastiques. Nos pères, dit-il, étaient intelligents. Ils voulaient une « reformatio in capite et membris ». Ils agissaient tout d'abord sur le clergé, commençaient par les « personnes » et non par les « choses ». Il faudrait donc choisir avec soin évêques et prêtres. De quel droit le clergé prétendrait-il aux honneurs et aux biens extérieurs, s'il n'est pas à la hauteur de sa mission? La Providence sait du reste, pour le rappeler au devoir, le dépouiller par les sécularisations des entraves matérielles qui arrêtent son élan[2].

2. Mais que penser, en particulier, de la restauration de la Compagnie de Jésus? Si le monachisme ancien est en décadence, cet ordre, fondé après la Réforme, prétend à un rôle toujours plus considérable et fait naître de vastes espérances en l'esprit de nombreux catholiques.

Bien souvent, de 1819 à 1825, la *Revue de Tubingue* avait traité la question. Elle fait effort d'impartialité. On ne peut nier que les Jésuites aient partout de fervents défenseurs et soient favorisés par les circonstances[3]. Les opinions extrêmes sont en présence. Les uns ne voient en l'ordre que qualités et vertus et le considèrent comme seul capable de régénérer le catholicisme, comme si le catholicisme ne pouvait avoir qu'une forme : celle que l'ordre tend à lui imposer! Ne s'est-on pas passé des Jésuites pendant 16 siècles? Les autres sont injustes à l'égard de l'ordre. Tout catholique réfléchi adoptera une attitude moyenne, ne se laissera point entraîner par l'esprit de parti. L'histoire lui montrera la grandeur passée de l'ordre qui fut une véritable « chevalerie » organisée au service de l'Église. Les Jésuites ont pris à la Réforme ce qu'elle avait de bon. Ils ont été les réformateurs au sein de l'Église et c'est ainsi qu'ils ont arrêté l'élan du protestantisme. La même histoire, qui donne de sévères leçons, nous apprend quelle fut la décadence de l'ordre. Les Jésuites compromettent le catholicisme actuel par leur « esprit de parti ». Or, malgré leur nécessité, les partis sont toujours dangereux, dans l'Église comme dans l'État, quand ils sont trop prédominants. Tout ordre a ses limites[4]. Si l'on donne aux Jésuites trop de liberté, un nouvel « hildebrandisme » se fera jour dans l'Église et, sous un nouveau nom, le protestantisme fera son apparition, plus puissant peut-être que le premier, extrême provoqué par un extrême. C'est du moins la thèse de Lang. Mais il faut remarquer qu'un nouveau protestantisme est aussi impossible qu'un nouveau jésuitisme. L'enthousiasme religieux qui a donné naissance à la Réforme a maintenant disparu. Le protestantisme et le jésuitisme

1. *T. Q.*, 1826, 450-451.
2. *Id.*, 1830, 539-542.
3. *Id.*, 1819, 440.
4. *Id.*, 440-441, 444-447, 490-492, 448. Voir encore 1820, 290...

modernes sont également dépourvus de mysticisme et leur principal effort est d'ordre politique [1].

En 1826, Möhler se montre plutôt hostile aux Jésuites. Il connaît leur grandeur et leur décadence. Il leur reproche d'avoir empoisonné la morale, d'avoir voulu faire de l'Église une machine [2]. En 1829, il reproche à Döllinger d'avoir trop vivement pris parti pour les Jésuites contre les Jansénistes. Döllinger aurait dû, comme historien, planer au-dessus des « partis » religieux. Il ne voit pas le rôle bienfaisant qu'ont joué les Jansénistes. Il faut toutefois reconnaître que les Jansénistes, quand ils se sont ultérieurement servis du pouvoir civil pour atteindre leurs fins, ont commis la même faute que les Jésuites [3]. Mais il demeure vrai que les défauts des Jésuites sont précisément ceux qui, à l'heure actuelle, compromettent le plus gravement la vie religieuse. Comment s'en remettrait-on passivement à eux de la régénération du catholicisme? Cette régénération doit être l'œuvre de tous les éléments de l'Église, clergé, moines et laïques collaborant d'un seul cœur et d'un seul élan [4].

C'est en 1831 que Möhler fit, à la faculté de Tubingue, ce cours fameux sur les Jésuites qu'un professeur de Lucerne, Burkard Leu, devait publier ultérieurement [5]. Möhler conçoit ici le jésuitisme comme l'extrême opposé du protestantisme, expliquant ainsi leur lutte impitoyable [6]. Or les extrêmes se touchent. Si le protestantisme, au mépris de l'unité ecclésiastique, a rejeté le Primat romain, les Jésuites ont fait de la Papauté le centre même de leur effort, ont sacrifié la liberté à l'autorité. D'une part, liberté personnelle qui tend à l'arbitraire; de l'autre, obéissance absolue qui tend à la passivité [7]. Mais tandis que le protestantisme ne fut guère que passion aveugle et instinctive, l'on voit apparaître, chez les premiers Jésuites, cette conciliation si féconde entre l'enthousiasme mystique d'un Loyola et la froide clarté d'un Lainez. L'un crée, l'autre organise [8]. Möhler n'hésite donc pas à reconnaître la grandeur de l'œuvre accomplie par l'ordre. Mais pourquoi sa décadence a-t-elle été si rapide? L'ordre se composait de têtes extrêmement fortes et capables; il imposait à ses membres l'obéissance absolue. Or celle-ci aboutit toujours, chez d'indomptables esprits, à l'arbitraire. C'est ainsi que l'ordre tombe dans le défaut « protestant ». Le rationalisme s'empare de lui. Si le protestantisme orthodoxe ne voit que l'aspect « divin » du christianisme, le jésuitisme n'en consi-

1. *T. Q.*, 1820, 295-297.
2. *Id.*, 1826, 423-427, 434, 464-470 et 500-501.
3. *Id.*, 1829, 115-116, 105-108, 117-118; 1827, 91-104; Friedrich *op. cit.*, 17-18 et Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 589-590.
4. *T. Q.*, 1829, 116-117.
5. L'on possède, pour connaître la véritable opinion de Möhler sur les Jésuites vers 1830-1835, trois sources essentielles qui s'accordent entièrement : 1° la publication de B. Leu (voir en part. Vorwort, VI-VIII); 2° celle de Friedrich, *op. cit.*, 106-129; 3° celle de Knöpfler, *op. cit*, 127....
6. B. Leu, *op. cit.*, 9 et Friedrich, *op. cit.*, 118, note 2; *N. Unt.*, 302-304 et notre ch. IX.
7. Knöpfler, *op. cit.*, 130-131; B. Leu, *op. cit.*, 9; Friedrich, *op. cit.*, 118.
8. Friedrich, *op. cit.*, 118-119 et Knöpfler, *op. cit.*, 131, 128-130. Möhler oublie le rôle joué par le calvinisme.

dère que l'aspect « humain ». L'un néglige la nature, l'autre la grâce. L'ordre entrera toujours dans la vie politique, employant les moyens les plus réalistes pour atteindre ses fins. La direction suivie par lui devient ainsi nuisible à l'Église entière. L'esprit de Lainez, renforcé par celui d'Aquaviva, l'emporte et l'entendement calculateur, l'intellectualisme se mettent au service de la cause [1]. Le jésuitisme n'a pas créé de philosophie religieuse. Entre ses mains la dogmatique catholique est devenue une sorte de squelette, un agrégat de concepts rationnels (*Verstandesbegriffe*). Ce rationalisme ne pouvait comprendre la morale chrétienne. Il l'a transformée en casuistique vaine, en un probabilisme dangereux. Sans doute, il n'y a pas de morale sans casuistique; mais il faut que celle-ci soit vivifiée par la « mystique » morale, par l' « esprit » chrétien. La casuistique n'est autre chose que l'atomistique de la morale [2]. De là également la conception étroitement « politique » que les Jésuites se sont faite de l'Église qu'ils ont assimilée à un État. Ils ont poussé à l'excès leur conception étroite de la monarchie papale, risquant ainsi de « vider » (*aushöhlen*) l'Église. Rarement les curialistes trop convaincus furent de vrais théologiens [3]. L'opposition janséniste a été, de ce point de vue, indispensable à l'Église. Seulement le jansénisme, renouvelant au sein du catholicisme l'erreur protestante, s'est porté à l'extrême opposé, a exagéré le rôle de la grâce et compromis la cause de la liberté et de l'effort humains [4]. C'est pourquoi Möhler, et avec lui toute l'école wurtembergeoise, cherche une solution dogmatique moyenne susceptible d'équilibrer les prérogatives de la grâce et celles de la liberté [5].

III. Pour se régénérer, le catholicisme moderne n'a donc pas besoin d'une restauration du monachisme en général, ni d'une restauration de la Compagnie de Jésus en particulier. L'essentiel est de réformer le clergé séculier et, par là-même, de rendre à l'Église son énergie intérieure.

La rééducation du clergé se fera de deux manières. Elle sera scientifique et pratique [6].

1. Une solide et large culture scientifique est indispensable au prêtre. Il ne peut y avoir de bon clergé sans préparation théologique consciencieuse. Il y va du rôle que les facultés ont à jouer [7]. Non seulement les prêtres font défaut en Wurtemberg; mais leur mode de recrutement implique de graves dangers. Issus des couches populaires et de familles pauvres, les étudiants manquent trop souvent de vraie culture. Dans les gymnases catholiques règnent la paresse, l'immoralité et l'esprit de

1. B. Leu, *op. cit.*, 10-11, 21-22 et 11-21 sur la décadence de l'ordre; Friedrich, *op. cit.*, 119-121, 122-124; Knöpfler, *op. cit.*, 127, 131-135, 136-141.

2. B. Leu, *op. cit.*, 22-23; Friedrich, *op. cit.*, 124-126.

3. B. Leu, *op. cit.*, 23-25, Friedrich, *op. cit.*, 126-127.

4. B. Leu, *op. cit.*, 25-29; Knöpfler, *op. cit.*, 141-143; Friedrich, *op. cit.*, 127-128; A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 589.

5. Voir ch. IX. Avant la « Symbolique », Mohler a une sympathie tres nette pour les Jansénistes; voir Friedrich, *op. cit.*, 127-128.

6. *T. Q.*, 1823, 334.

7. Voir Drey, *Kurze Einl.*, 1819, 221; *T. Q.*, 1822, 409; 1823, 333..., 373-377; 1821, 447-448; 1819, 392, 397, 418-419; Drey, *Kurze Einl.*, 31-33, 127 et *T. Q.*, 1823, 420.

servilité. Ils sont peuplés de paysans mal dégrossis qui y apportent leur vulgarité d'esprit et de mœurs. Ces défauts s'aggravent à l'université et y causent encore plus de dommages. En certaines universités, les pires étudiants sont ceux de théologie. C'est après d'aussi pitoyables études qu'ils se présentent devant l'évêque pour recevoir l'ordination. Et, au cours de leur ministère, la contradiction entre leur foi insuffisante et la grandeur de la fonction sacerdotale ira s'accusant[1].

Il faudrait donc, tout d'abord, réformer les institutions préparatoires aux études universitaires. Depuis la chute du Saint-Empire, l'enseignement catholique secondaire périclite. On parle de créer des séminaires épiscopaux pour jeunes garçons[2]. Pareille mesure serait déplorable. Les futurs prêtres doivent faire leurs premières études dans les gymnases publics. Les séminaires épiscopaux de cet ordre furent très utiles à l'époque du Concile de Trente. Alors les écoles préparatoires n'existaient pas et les universités étaient en voie de formation. Mais, à l'heure actuelle, les institutions isolées sont nuisibles. Non qu'il soit nécessaire de supprimer les séminaires. L'essentiel sera précisément d'établir une liaison féconde entre séminaires et gymnases[3]. Les jeunes catholiques utiliseront tous les avantages des écoles publiques, leurs ressources matérielles, l'émulation qui y règne, le contact avec les élèves issus des classes cultivées. Le séminaire, où sera donnée l'éducation morale et religieuse, complétera admirablement le gymnase. C'est ici que l'évêque sera maître chez lui. Ainsi l'Église et l'État pourront, sans se gêner mutuellement, collaborer à l'éducation du clergé[4].

Il en sera de même à l'université. Lors de la chute du Saint-Empire et des sécularisations, un grand nombre d'entre elles ont été supprimées. Quelques-unes avaient cependant survécu à la tourmente révolutionnaire; de nouvelles créations avaient même eu lieu. Mais il existait encore, en Bavière surtout, des écoles spéciales de théologie et l'on en avait fondé d'autres à Aschaffenburg, à Hildesheim, à Mayence, etc. La *Revue de Tubingue* soumet ces institutions à une vigoureuse critique. Elle leur reproche de négliger, par principe ou par manque de ressources, l'éducation scientifique du clergé. Ces écoles préparent bien les étudiants à leur tâche pastorale. Mais la théologie y est isolée des sciences dont elle fait organiquement partie. Ici point de méthode, point de vrai « système ». Les livres y sont rares. Il faut, pour l'éducation du clergé, des universités largement ouvertes aux influences du dehors[5].

En elles, trois puissances doivent collaborer à une même œuvre et se faire équilibre : l'État, les autorités ecclésiastiques qui représentent l'Église, les professeurs qui représentent la science. La *Revue* fait, en 1823, un éloge enthousiaste des statuts de la faculté wurtembergeoise[6]. S'agit-il de

1. *T. Q.*, 1820, 640-642, 642-646, 646-649; 1823, 334-338,
2. *Id.*, 1823, 334-335 : « bischöfliche Knabenseminarien ».
3. *Id.*, 335.
4. *Id.*, 335-337.
5. *Id.*, 338-340.
6. Voir aussi Funk, *op. cit.*, 6 et notre Introduction. Voir aussi notre ch. XVIII où il est question du rapport entre l'Église et l'État à l'université.

pourvoir les places vacantes? La faculté est consultée en même temps que les autorités ecclésiastiques. Celles-ci sont mises, deux fois l'an, au courant des sujets traités par les professeurs. Elles peuvent envoyer des commissaires aux discussions, aux examens et surveiller le séminaire de concert avec les autorités civiles. Elles ont leur part légitime à la formation du clergé. Il serait du reste injuste de trop médire des séminaires qui reçoivent les étudiants au sortir de l'université, de leur reprocher sans preuves un ascétisme trop rigoureux et mécanique. Mais il ne serait pas bon que les études théologiques fussent sous la dépendance exclusive de l'évêque. La science est un organisme vivant et libre qui ne peut être inféodé ni à l'État ni à l'Église. L'État assure son existence matérielle et doit empêcher que des étudiants paresseux ou immoraux ne s'introduisent dans les universités. L'Église veille à la conservation du dogme. Tout le reste appartient à la science. En Wurtemberg, la faculté catholique sait bien qu'elle n'a pas grand'chose à attendre de la Papauté. Le Saint-Siège est mal informé au sujet des universités allemandes [1].

Ces vues sont développées et agrandies par Möhler, en 1826, en son article célèbre sur l'affaire de Louvain [2]. C'est un éloquent plaidoyer en faveur de la culture scientifique et générale du clergé catholique [3]. Les prêtres des Pays-Bas auraient tort de se laisser gagner aux idées françaises. Cette néfaste influence les amènerait à se défier de la philosophie. S'ils ne connaissent que la pensée française, ils ne verront que l'aspect de la philosophie hostile au christianisme. Seuls les protestants s'imaginent que la vraie culture ne peut se concilier avec le catholicisme intégral. Les bons catholiques savent, au contraire, que vraie philosophie et vrai christianisme ne font qu'un [4]. Pour rendre inoffensifs les travaux suspects, il faut en publier de bons. Le clergé ne peut avoir d'action et rayonner sur le monde que s'il est muni (*ausgerüstet*) de science saine et authentique, de foi chaleureuse et éclairée. Il doit chercher tous les points de contact par où il peut avoir prise énergique sur le réel et créer ainsi, par évolution organique, un avenir nouveau. Malheur au clergé néerlandais s'il demeure sourd aux appels de l'esprit moderne et s'il s'isole de la pensée contemporaine. Celle-ci, à son tour, se séparera de lui. Le clergé doit, au contraire, s'élever au-dessus de son temps par la science, y discerner un revêtement possible de l'éternelle et vivante tradition, y continuer le miracle historique. Rien ne se fait par opération « magique ». La grâce ne se communique qu'à l'homme actif et le progrès de l'Église universelle ne peut s'accomplir qu'avec la collaboration de l'humanité. Partout il faut des « moyens » adaptés organiquement à des fins. Le clergé néerlandais est victime de l'influence française et le Saint-Siège augmente la confusion par l'ignorance qui lui cache les véritables aspirations et les besoins du catho-

1. *T. Q.*, 1823, 339-344. Voir Funk, *op. cit.*, 6-8, 25-27.
2. *T. Q.*, 1826, 77. — Voir, sur l'affaire en question, Monastier, *op. cit.*, 47. Voir surtout *T. Q.*, 1825, 560-566.
3. *Id.*, 1826, 78-79.
4. *Id.*, 86-87 et surtout 85-86.

licisme des Pays-Bas. Les vieux prêtres ont peur de cette culture scientifique ardemment désirée par la jeune génération. Ils ont peur de la supériorité intellectuelle. Ils ont oublié l'exemple des Pères qui ont mis au service de la vérité chrétienne toute leur vigueur dialectique et leur saine spéculation. Les exigences scientifiques ont grandi avec le progrès de la civilisation? Pourquoi revenir en arrière [1]?

2. Mais l'essentiel demeure l'éducation religieuse et pastorale du clergé.

Au premier plan se posait, en raison même des circonstances, la question du célibat. Depuis longtemps, en Allemagne, l'agitation anticélibataire travaillait le clergé catholique [2]. En 1824-1825, avait paru le livre célèbre des frères Theiner, formidable réquisitoire contre l'institution [3]. Et, vers 1830, le mouvement avait atteint en Bade son apogée. L'abolition du célibat avait été demandée au Landtag en 1828 [4].

Dans la *Revue de Tubingue*, de 1819 à 1825, les tendances anticélibataires s'étaient fait jour. En 1820, un curieux article remarque que le célibat n'a pas, en lui-même, toute la valeur qu'on lui accorde et ne constitue pas un progrès vers la perfection morale. Imposer la virginité par la contrainte, c'est n'obtenir que sa caricature. Le célibat nuit souvent à la moralité des prêtres. Le préjugé qui admet une opposition radicale entre mariage et sacerdoce se fonde uniquement sur la manière dont la majorité des hommes use du mariage. Le vrai mariage, le mariage consacré par l'Église, ne peut en rien compromettre la dignité du Sacerdoce [5].

Möhler avait fait lui-même, à ce sujet, une tragique expérience. Il avait songé, dit-on, vers 1818-1819, à quitter la prêtrise pour épouser une jeune catholique qui l'aurait elle-même détourné de ce projet. Il est visible qu'il traite la question avec une émotion toute personnelle [6]. Dès 1823-1824, il célèbre toutefois la grandeur de l'institution et les services qu'elle a rendus à l'Église. Grâce au célibat, les grandes fonctions et dignités ecclésiastiques n'ont pu devenir héréditaires. Une « caste » sacerdotale n'a pu ainsi se former. Comme les prêtres, pour la plupart, sortent du peuple, l'Église s'est toujours renouvelée par elle-même (*aus ihrem Schooss* [7].) Et il est clair qu'elle a été entraînée, dira Hirscher, à créer le célibat sacerdotal en vertu de l'attrait irrésistible qu'a exercé sur elle l'Idéal religieux [8]. Ainsi apparaissent, dans les premières années de la *Revue*, les idées que Möhler développera plus tard avec magnificence.

1. *T. Q.*, 87-98 et 98-108; *G. S.*, I, 237-238.
2. Brück, *Rat. Bestr...*, 14-15; Werner, *op. cit.*, 357...
3. Ant. u. Aug. Theiner. *Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei der kath. Geistlichkeit* (2. Bde., Altenburg, 1824-1825). Voir Nippold, *op. cit.*, 598, 620-621 et le *Katholik*, 1829, Bd, XXXIII, 355...
4. Brück, *Gesch. d. k. K...*, II, 350-367; Lauchert, *op. cit.*, 287-295; Monastier, *op. cit.*, 82-83.
5. *T. Q.*, 1820, 649-658, 637-640; 1823, 236-239 (Hirscher); 1828, 290-302 et 1830, 542-543, 552-554, 533.
6. Monastier, *op. cit.*, 13-14, 144-147.
7. *T. Q.*, 1823, 291-293; 1824, 110-111; 1827, 490-491.
8. *Id.*, 1823, 236-237.

C'est en 1828, à propos des événements badois, que Möhler traite le problème en toute son ampleur [1]. Le célibat est commun au clergé régulier et au clergé séculier. Quelle en a été la genèse? Quelle en est la signification?

Selon sa coutume, Möhler demande des enseignements au passé de l'Église. Il réfute, dans son étude sur saint Anselme, l'argument principal des adversaires de l'institution. Il met en œuvre une de ses thèses favorites. Le célibat n'a point été imposé à l'Église « du dehors », par contrainte extérieure [2]. Si Grégoire VII fut écouté, c'est que sa volonté répondait aux aspirations des meilleurs esprits du temps. La législation sur le célibat fut l'expression de la « volonté générale » de l'Église. Elle assurait ainsi, de la manière la plus énergique, sa liberté et celle du prêtre. Le prêtre qui suit les appels de l'Esprit est libre en sa virginité. S'il n'est pas consentant, il ne trompera point l'Église sur ses sentiments véritables. Or l'Église n'admet pas comme prêtres ceux qui se disent incapables de demeurer vierges. Si le prêtre trompe l'Église, il subira le châtiment terrible qui, de lui-même, frappe toute fausse vocation. Sans le célibat, les classes inférieures eussent été exclues du sacerdoce [3]. C'est pourquoi règne en l'Église, en l'Église seule, la vraie liberté, l'égalité de tous devant des institutions qui expriment la volonté commune. Dans l'État, malgré toutes les lois constitutionnelles, le mépris pour les classes inférieures persistera toujours. A l'époque féodale, la législation célibataire a sauvegardé le respect de l'individu. C'est le célibat qui a empêché que tous les princes devinssent évêques, qui a sauvé l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État. C'est encore lui qui a empêché le rationalisme de s'implanter en l'Église. Les prêtres se sont toujours recrutés en ces couches populaires où règnent une foi solide, un fonds inépuisable de piété et de fidélité à la tradition [4].

Les adversaires de l'institution se plaisent à poser la question de ses origines. Ils y voient la continuation d'institutions païennes ou juives. Argument bizarre à une époque qui, éperdûment éprise d'hellénisme, compare Christ et Socrate et admire l'art antique! Pourquoi faire au catholicisme un reproche d'avoir introduit dans la discipline des éléments qui rappellent les religions antéchrétiennes? Ne sont-elles qu'erreur et péché? Revient-on aux préjugés des Réformateurs? L'Église sait que les institutions qui ont trouvé dans le christianisme leur plein épanouissement étaient en germe dans le paganisme ou le judaïsme. L'idéal sacerdotal de l'antiquité fut, en effet, très élevé; la virginité en faisait partie. Mais le paganisme, si grand par sa nostalgie et ses espérances, fut impuissant à réaliser ses vœux. Au sein même du paganisme, l'élément « païen » proprement dit

1. Monastier, *op. cit.*, 83-84. Rotteck et Duttlinger avaient, en 1828, publié un mémoire intitulé : « *Denkschrift für die Aufhebung des den kath. Geistlichen vorgeschriebenen Cölibats, mit 3 Actenstücken* » (Frib. i. B.). — Voir Friedrich, *Döllinger*, I, 233, lettre de Döll. à Räss, 28 janvier 1829.

2. *G. S.*, I, 67-68.

3. *Id.*, 68-70.

4. *Id.*, 70-71 ; voir encore 187, 187-203.

fut le mariage des prêtres, qui donna naissance à des « castes » fermées. Le célibat n'est donc pas, en son essence intime, un phénomène d'ordre païen. Le célibat païen, c'est le christianisme avant le christianisme [1].

Le célibat chrétien n'est pas non plus un produit exclusivement juif. Et puis, fût-elle vraie, la thèse ne constitue pas un sérieux argument contre l'institution catholique. Selon la loi juive, le prêtre devait renoncer à toute relation avec sa femme au moment où il se consacrait au service du Temple. Sur ce point, la loi juive s'accorde avec les coutumes et usages des cultes les plus anciens. Il est donc probable que Juifs et païens ont hérité le célibat sacerdotal du fonds religieux commun et antérieur à leur séparation primitive. Ou bien, s'il y a eu simple coïncidence, disons que nous sommes en face d'un phénomène humain et universel parvenu, dans le catholicisme, à sa plus haute expression. Du reste, l'influence juive directe est très douteuse [2].

L'origine gnostique du célibat est également contestable. Le gnosticisme ne glorifiait que le célibat; l'Église admettait, en même temps que le célibat, le mariage sacramentel. C'est pourquoi elle a pu efficacement combattre le gnosticisme. Rien de plus humain et de plus profond que le jugement porté par les Pères sur le mariage. Mais ils placent, au point de vue strictement religieux, la virginité au-dessus du mariage [3].

Le célibat a sa racine en la plus haute antiquité chrétienne. Animés par l'Esprit évangélique, les prêtres réalisèrent spontanément l'idéal sacerdotal que n'avait pu réaliser le paganisme [4]. Comme tout ce qui dure, le célibat est né par poussée interne; la législation a suivi. A l'époque des invasions barbares, le clergé catholique tombe en décadence. La Papauté lutte avec énergie contre l'immoralité grandissante du clergé. Ce qui, au temps du premier enthousiasme chrétien, avait été acte spontané devient loi impitoyable. Il en est du célibat comme de la loi morale. En l'état de perfection chrétienne, il est fruit libre de l'Amour; en l'état de péché, d'égoïsme sensuel, il est commandement rigoureux. Que pouvait-on obtenir de barbares mal dégrossis, sinon une légalité de nature judaïque? [5] Puis ce fut, avec Grégoire VII, la renaissance religieuse que l'on sait. Le grand pape consacre par une législation la coutume établie. Il ne s'agit point ici d'une loi « sur le papier » émanée de Rome! Si les prêtres catholiques avaient toujours été à la hauteur de l'idéal sacerdotal, la loi eût été inutile. L'Église devait-elle renoncer à cet idéal sous prétexte qu'un certain nombre de prêtres étaient incapables de s'élever au-dessus de la mentalité judaïque? De quoi sert la chronique scandaleuse? Condamne-t-on le mariage au nom de l'adultère [6]?

D'aucuns voient, dans le célibat, une atteinte à la liberté individuelle.

1. *G. S.*, I, 203-208.
2. *Id.*, 209-212.
3. *Id.*, 212-219. Voir en part. 215.
4. *Id.*, 224.
5. *Id.*, 225-226.
6. *Id.*, 228-232, 232-236; voir encore *T. Q.*, 1827, 487, sur Grégoire VII et le célibat.

Mais l'Église n'a-t-elle pas le droit de déterminer les exigences auxquelles ses prêtres doivent satisfaire? Son idéal n'est-il pas organique en son affirmation spontanée? Lui demandera-t-on de le mutiler? N'y a-t-il pas un « don » de virginité, don aussi respectable que tout autre en sa spécificité, en sa réalité vivante? Croit-on que les prêtres entrent dans le sacerdoce sous la seule pression des circonstances extérieures? Et le prêtre fidèle n'a-t-il pas, en récompense de son sacrifice, les joies les plus hautes? N'est-il pas le père de ses paroissiens? Le pasteur protestant peut-il attendre d'eux le respect et la vénération auxquels a droit le prêtre non marié [1]?

La notion supérieure de mariage et le célibat sacerdotal, loin de s'exclure, se conditionnent mutuellement. L'Église vénère simultanément la virginité et le mariage sacramentel. Les sociétés religieuses qui méprisent la virginité sont celles qui rabaissent le mariage [2]. Direz-vous encore que le célibat empêche des sujets de talent, issus des classes supérieures, de se faire prêtres? La fonction sacerdotale, même dans le célibat, a de quoi faire reculer le jeune riche et la noblesse n'a revêtu l'habit ecclésiastique qu'aux temps où l'Église fut prospère. Direz-vous enfin que la pratique du célibat implique la dureté du cœur, le manque de sentiment ou qu'elle est une école d'égoïsme? Le prêtre célibataire, libre de tout lien terrestre, libre en son amour chrétien, a civilisé le monde féodal [3].

Le célibat représente le plus haut idéal chrétien. Cet argument suprême suffit à en fonder la nécessité absolue. L'idéal « doit » se réaliser. Toutes les virtualités contenues dans le Principe chrétien « doivent » s'épanouir librement. Le célibat émane directement de l' « Idée » chrétienne. Les moines peuvent disparaître; le clergé actuel passera; mais le sacerdoce demeure éternellement, avec le célibat comme condition « sine qua non [4] ». Avec le célibat disparaîtrait ce qui constitue l'indépendance et l'originalité du clergé catholique. Certes, il est bon que les laïques fassent retentir leur voix quand le clergé sommeille. Après la restauration de l'Église badoise, l'on avait conçu de vastes espérances. L'on attendait un renouveau de vie religieuse. Or voici qu'il est question d'y supprimer le célibat [5]! Les réformateurs badois ne voient point qu'ils préparent la décadence du clergé. Ils n'aperçoivent pas le lien profond qui rattache les tendances anticélibataires à la lutte de l'esprit moderne contre le christianisme. A l'heure actuelle, l'Église a plus que jamais besoin du célibat [6]. Les catholiques ont à défendre désespérément ce qui constitue l' « essence » de leur Église [7]. Supprimer le célibat, c'est tuer le « nerf » de l'Église. C'est en vain qu'on restaurera la science catholique, c'est en vain qu'on relèvera les ruines accumulées en France et en Allemagne, si

1. *G. S.*, I, 236-243.
2. *Id.*, 244.
3. *Id.*, 245-253.
4. *Id.*, 252-253.
5. *Id.*, 177-185.
6. *Id.*, 185-186, 244.
7. *Id.*, 263-264. Voir encore *T. Q.*, 1827, 488-489, 592-593.

l'on détruit l'institution qui assure au clergé sa puissance morale et son enthousiasme fécond. Le clergé allemand manque de hardiesse. Entre la témérité et la lâcheté, il y a le courage. Entre l'excès de puissance et l'impuissance, il y a la maîtrise de soi. L'Église allemande a perdu ses biens matériels et son influence extérieure. Se dépouillera-t-elle encore d'un attribut essentiel? Il est bon qu'elle ait perdu sa puissance extérieure; c'est grâce à cette perte qu'elle restaurera sa puissance religieuse [1].

3. Le problème de l'éducation du prêtre en vue de sa mission pastorale est étroitement lié à celui de la purification de la religiosité populaire. Les théologiens wurtembergeois insistent sans cesse sur cette préparation du clergé. Ils la considèrent comme le principe même de toute réforme à accomplir [2]. L'on ne se montre pas assez sévère pour l'admission des étudiants au séminaire. Un ecclésiastique sans vocation sacerdotale n'est qu'un invalide [3]. Möhler donne la description romantique de l'activité du prêtre idéal, père de son Église, l'éduquant tout entière pour y réaliser le Royaume de Dieu, lui servant de modèle inspirateur, vicaire permanent de Jésus-Christ en son humble domaine. Le vrai prêtre sait vivre dans le plus solitaire des villages, y visiter les plus pauvres chaumières, y renoncer à toute joie extérieure, à toute fortune et à tout honneur [4].

Mais il ne suffit pas que les prêtres réalisent, chacun pour soi, l'idéal sacerdotal. Il faut qu'ils soient unis. Cette question préoccupe, au premier chef, les théologiens wurtembergeois. Ils conçoivent comme possible et désirable l'union des éléments qui composent l'Église sur le terrain pratique des réformes et de l'activité pastorale [5]. Dès 1821, la *Revue* pose le problème des associations entre membres du clergé ou laïques. L'on reprend volontiers l'idée wessenbergienne des conférences pastorales [6]. En 1830, Möhler approuve Kastner qui propose des discussions publiques, prêche l'utilisation des moyens modernes susceptibles de constituer une « opinion publique », ébauche l'idée d'un parlementarisme catholique [7]. Les laïques doivent être consultés au sujet des réformes à accomplir [8]. Möhler demeure toutefois sceptique. Il craint que la hiérarchie ne se refuse à consulter le peuple. — Le rôle le plus important revient au petit clergé. C'est lui qui connaît le mieux les fidèles, leurs besoins et leurs aspirations, qui peut le préparer efficacement aux réformes futures [9]. — Il doit y avoir également collaboration permanente entre évêques et curés. L'époque moderne a vu la disparition des barrières qui, autrefois, séparaient ces deux fractions de la hiérarchie. Un rapprochement peut et

1. *G. S.*, I, 265-266; *T. Q.*, 1830, 552-554, 533-534; Friedrich, *op. cit.*, 22.
2. *T. Q.*, 1823, 333...; Drey, *Kurze Einl.*, 236-255; *T. Q.*, 1821, 6?7-698; 1824, 240-242; 1826, 507-526; 1827, 108-109; 1828, 286-302; 1830, 554-559, 536-543, 559-569: 1832, 501-525.
3. *Id.*, 1830, 554-556.
4. *G. S.*, I, 241-242 et 245.
5. Friedrich, *Döllinger*, I, 219-223.
6. *T. Q.*, 1821, 447-462.
7. *Id.*, 1830, 533-534.
8. *G. S.*, I, 177-178.
9. *T. Q.*, 1830, 532-539.

doit s'opérer entre elles. C'est aux évêques à prendre l'initiative des réformes. Ils ont leurs attributions propres, leurs libertés et peuvent les défendre à l'égard de la Papauté ou de l'État. Mais le morcellement politique de l'Allemagne empêche encore les évêques allemands de se grouper pour mieux résister aux adversaires de l'Église allemande [1].

Ici se pose la question synodale. L'agitation synodale durait depuis longtemps, en Bade surtout [2]. Dès 1823, la *Revue* avait demandé des synodes provinciaux et diocésains [3]. En 1830, Kastner, après avoir perdu toute illusion au sujet d'un synode national, défendait encore les synodes provinciaux. Möhler, d'accord avec lui sur leur utilité intrinsèque, se déclarait sceptique à leur sujet. C'est à peine, pense-t-il, si l'on parviendra à obtenir des synodes diocésains. L'Église allemande est, à tous les points de vue, une « ecclesia dispersa ». Il faut, toutes les fois qu'il est question de réformes, partir de cette donnée primordiale. L'on aura donc recours aux moyens dont disposaient les Églises primitives, plus isolées encore que les Églises allemandes actuelles! Ne sont-elles pas parvenues à édifier l'Église, construction solide qui a résisté à tant d'orages? L'Église allemande se passera de conciles. Que les évêques accomplissent seulement leur devoir! Des correspondances pastorales seront un moyen efficace d'action en commun. Il ne faudrait pas se faire trop d'illusions sur le lien qui rattache les synodes ecclésiastiques aux diètes (Landtage) allemandes dont l'existence est encore si précaire [4].

En 1834, Drey traite à fond le problème [5]. Protestants et catholiques s'accordent à réclamer des synodes. Même entente des conservateurs et des libéraux parmi les catholiques. Est-ce là vraiment un besoin profond? Drey ne le croit pas et il se déclare pratiquement contre les synodes [6]. Comme Möhler, il ne les condamne pas en eux-mêmes. Mais il remarque qu'après le Concile de Trente l'institution, si belle autrefois, est tombée en décadence. A l'heure actuelle, il est impossible de renouveler artificiellement ce que le temps a lui-même détruit. La plupart des catholiques qui réclament des synodes éludent la question. Certes, la restauration d'institutions négligées n'est pas toujours une chimère. Mais, dans le cas présent, c'est l' « esprit synodal » qu'il faudrait ressusciter. Tout dépend ici des évêques. Il faudrait leur demander de désirer les synodes, de les préparer, d'agir de concert, de s'entendre avec un clergé parfaitement uni. Mais il est difficile de connaître, sur ce sujet délicat, l'opinion des nouveaux évêques allemands. Plusieurs d'entre eux semblent vouloir éluder la question. Si quelques évêques seulement réclament des synodes,

1. *T. Q.*, 1830, 537-538, 556-569; 1835, 588-589; Friedrich, *Döllinger*, I, 386-393.
2. Rotteck avait, dès 1820, déposé un projet de loi à ce sujet et l'avait renouvelé en 1831 au Landtag. Voir Brück, *Gesch. d. kath. K...*, II, 558-567.
3. Voir ch. xv; *T. Q.*, 1823, 399-401; 1824, 380, sur le rôle du Synode de Mayence; 1828, 226-228.
4. *Id.*, 1830, 534-536. Sur Dollinger et l'agitation synodale en 1833, voir Friedrich, *Döllinger*, I, 386...
5. *T. Q.*, 1834, 203...
6. *Id.*, 203-204; voir aussi 1830, 535.

quel résultat atteindra-t-on? L'on ne voit pas se dessiner un mouvement vraiment universel. Et puis, l'État ne veut ni synodes nationaux ni synodes provinciaux. Il craint toute centralisation au sein de l'Église allemande. Il entretient avec soin son lamentable morcellement. Les circonstances politiques ne favorisent même pas les synodes diocésains. Il y faudrait aussi l'union étroite de l'évêque avec tous les membres du clergé diocésain et la bonne volonté de celui-ci. Or jamais le clergé ne fut moins uni qu'aujourd'hui. Une tendance dissociatrice exerce ses ravages en son sein. Un rationalisme négateur et subversif s'est emparé des plus avancés. Ils ont mal compris la question des réformes. Divers partis se sont constitués. Les absolutistes et les vieux prêtres ont une formation scientifique qui date d'avant la Révolution. Les anciens « Aufklärer » ont tempéré leur hardiesse et abouti à un catholicisme modéré. Certains prêtres ont su concilier leurs convictions avec l'esprit moderne et réclament des réformes avec conservation des éléments sains et progrès évolutif. Les purs rationalistes veulent d'inacceptables innovations. Il y a enfin un quatrième groupe de prêtres qui penchent nettement vers le protestantisme. Comment, avec des éléments aussi hétérogènes, avec une anarchie de tendances aussi complète, organiser des synodes [1]?

L'on dit parfois que les synodes seraient le meilleur moyen de rétablir l'unité. L'histoire témoigne du contraire. Ce ne sont pas les conciles qui ont créé l'unité du corps épiscopal. C'est plutôt l'unité du corps épiscopal qui a donné naissance aux synodes. Ce phénomène n'a rien que de très naturel. Drey traite la question comme Möhler l'eût traitée. L'Esprit d'Amour et d'Unité crée les institutions : mais la réciproque n'est pas vraie. Les conciles sont tombés en décadence du jour où les évêques y sont venus sans esprit de véritable concorde. Les relations actuelles entre curés et évêques ne sont pas bonnes. De multiples causes ont diminué le respect des curés à l'égard des évêques. C'est la faute des évêques qui, anciens seigneurs ecclésiastiques, se sont considérés comme tels après les sécularisations. Les droits de l'autorité épiscopale sont morcelés, répartis entre les vicaires généraux et les autorités civiles pendant la vacance d'un siège épiscopal et il y a eu de si longues vacances! L'État se façonne des évêques à son gré. Le clergé est trop libre et l'ancienne discipline s'en va [2].

L'on se heurtera donc, si l'on veut convoquer des synodes, à des difficultés sans nombre. Ils accentueront les conflits entre évêques et curés. S'ils prennent des résolutions hostiles à la Papauté, le clergé allemand mécontentera le Saint-Siège et se séparera de lui. Les catholiques qui réclament des synodes attendent tout de l'État. Là est l'erreur profonde. C'est pourquoi la rénovation de l'institution synodale est impossible, car l'époque actuelle n'est pas mûre pour une telle réforme. L'Église n'est

1. *T. Q.*, 1834, 205-222, 222-227.
2. *Id.*, 227-233.

pas une maison de bois qu'il suffirait de repeindre pour la restaurer. Elle ne peut se reconstituer que « par le dedans ». Cette œuvre sera accomplie par une génération moralement plus forte, moins loquace, moins avide de théories que la génération présente. Que chaque prêtre commence par se restaurer lui-même. Telle est la condition première de la renaissance de l'Église [1].

Ainsi la vision enthousiaste du Corps ecclésiastique, de l'organisme parfait dont tous les éléments : haut clergé, petit clergé et laïques sont en relation d'harmonie et de services réciproques, le Mythe romantique que Möhler a célébré en 1825 ne trouve pas, en l'Allemagne contemporaine, sa réalisation immédiate. Le rêve se heurte à d'infranchissables obstacles. Il se brise devant une nation politiquement morcelée. Mais si l'Église allemande ne peut encore atteindre son unité propre, du moins peut-elle regarder vers Rome et y chercher le principe suprême de l'universalité catholique. La réforme n'est pas réalisable sans une solution heureuse du problème papal.

1. *T. Q.*, 1834, 234-256.

CHAPITRE XVII

LE PROBLÈME PAPAL

Les vues de l'école wurtembergeoise sur la renaissance de l'idéal sacerdotal couronnent son rêve de réforme catholique intégrale. Mais quelle conception se fait-elle des liens qui doivent unir au Saint-Siège l'Église allemande et son corps épiscopal régénérés?

Elle utilise, tout d'abord, les leçons de l'histoire. Interprétant le passé à la lumière de l'idéalisme romantique, l'école essaie de suivre la réalisation de l' « Idée » primatiale, de reconstruire la genèse organique du pouvoir papal et de mettre en évidence le rôle qu'il a joué aux différents stades de l'évolution ecclésiastique. L'idéologie se mêle ici intimement à l'histoire.

1. Sur la constitution du primat romain aux trois premiers siècles, Möhler n'a guère varié à partir de 1823. Il indique en quels termes il posait auparavant la question. Il doutait, niait même que la primatie d'une Église particulière fût fondée en l'essence du catholicisme. Il croyait que l'unité du corps épiscopal réalisait intégralement l' « Idée » catholique. Il se laissait égarer par ce fait que l'époque primitive est pauvre en « preuves » irréfutables à l'appui de la primatie romaine. Mais il a été conduit à l'admettre par une étude plus approfondie de l'organisme ecclésiastique, du saint Pierre biblique et de l'histoire[1].

A. La nature du premier indique la voie à suivre et suggère une solution à la fois rationnelle et réaliste qui permet de rattacher la formation de l'organe primatial aux évolutions unitaires qui ont engendré la hiérarchie. Elles ne constituent pas encore un Tout achevé et la clef de voûte manque à l'édifice. Elles se trouvent, en la hiérarchie telle qu'on l'a décrite, brusquement interrompues. L'Évêque, centre du diocèse, et le métropolitain, centre de la province, font naître en la raison l'Idée d'un troisième organe, centre de l'Église universelle. Il faut à l'unité du corps épiscopal, réalité d'ordre spirituel et nouménal, une Personnalité qui la représente concrètement dans le monde des phénomènes et en soit l'Image visible[2].

1. *Einheit...*, 236-237. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 54.
2. *Einheit...*, 237. Voir Friedrich, *op. cit.*, 74-76 et 78-79.

B. Ce centre a toujours existé. Le christianisme primitif en détient le germe. Ce germe, sorte de virtualité symbolique, c'est la primatie de saint Pierre. Prétendre que la constitution de l'Église date seulement du IIIe ou du IVe siècle, c'est commettre un péché contre l'Esprit, confondre une conception particulière de la primatie avec l'unité vivante de l'Église[1]. Il s'agit, en fait, de rattacher la primatie à Christ, de voir en quel sens elle est institution apostolique, d'en marquer la « préfiguration » en l'histoire de Jésus et des Apôtres.[2] Ne croyez pas que Christ ait voulu par « décret » proclamer la primatie de Pierre. Constatez simplement ce « fait » indiscutable que, parmi les Douze, Pierre a eu le primat. L'on croit affaiblir l'argument en expliquant ce rôle de l'Apôtre par une cause « naturelle », par sa forte individualité. Pourquoi ne pas l'admettre? Möhler cherche à montrer comment « collaborent » la réalité historique et l'origine divine de la primatie, le naturel et le surnaturel. La divinité de l'institution est d'ordre immédiat et positif. La « causa proxima » se substitue ici à la « causa remota ». Si saint Pierre n'avait pas eu cette puissante individualité, eût-il été capable d'exercer la primatie de fait? Sa supériorité sur les Douze, évidente par elle-même et admise par un protestant comme Rätze, suffit à fonder sa primatie. La grandeur des autres Apôtres n'est pas diminuée par celle de Pierre. Il y eut nécessairement, parmi les Apôtres, une hiérarchie, type originel de toute hiérarchie future. C'est elle qui nous fournit un solide point de départ. Ainsi, dès l'époque la plus reculée, le primat se constitue, non en vertu d'une législation extérieure, mais par poussée interne, par un processus simultanément « nécessaire » et « divin ». Nous dirons qu'utilisant les dons naturels de l'Apôtre, l'Esprit de Dieu place Pierre à la tête de la jeune Église. Le Nouveau Testament nous indique la forme primitive des réalités historiques qui vont apparaître. Möhler applique à ce groupe humain que constituent les Apôtres sa conception mystique de toute société et de tout gouvernement. Il demeurera fidèle à ce point de vue[3].

Comment interpréter les textes célèbres des Évangiles?[4] En 1823, Möhler se contente de défendre la thèse que l'on vient d'exposer contre Rätze[5]. En 1825, il insiste sur les interprétations patristiques qui s'accordent le mieux avec sa thèse. Il veut montrer que ces textes ne constituent pas des « preuves » absolues, mais de simples indications. Pour fonder le primat, dit-il, point n'est besoin d'utiliser autrement que les Pères les textes évangéliques[6]. « Fonder » ou « bâtir » une Église, c'est

1. *T. Q.*, 1823, 598, note *) ; 1825, 107 et 1830, 288. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 56.
2. *Einheit...*, 237-238.
3. *T. Q.* 1823, 477-480 ; voir en part. 478 : la primatie de Pierre est determinée « vermöge einer Rangordnung, welche die *Natur* oder vielmehr *Gott* in allen Verhaltnissen machte... ». Voir encore *Einheit...*, 238-239.
4. Matth., XVI, 16-19 ; Luc, XXII, 31-32 ; Jean, XXI, 15-18.
5. *T. Q.*, 1823, 478-479.
6. *Einheit...*, 238. Möhler n'ignore pas toutefois que les interprétations des Pères divergent. Voir A. Schmid, sur le « Cours de droit canon », *Hist. Jahrb.*, 1897, 341.

installer le « premier croyant » ou rassembler les « premiers croyants » en un lieu déterminé. Ce noyau donnera naissance à l'Église par croissance organique. De ce chef, « tous » les Apôtres sont appelés fondements de l'édifice ecclésiastique et Pierre ne se distingue pas d'eux sur ce point. Le « sur Pierre je bâtirai mon Église » signifie « sur Pierre considéré comme premier croyant ». Le passage de Jean ne fonde pas non plus sa primatie. Pierre pouvait-il savoir s'il aimait Jésus « plus » que les autres? Le Christ fait ici une allusion particulière (Matth., XXVI, 33). Mais il reste vrai que ces passages mettent Pierre en valeur[1]. Dans le Cours sur l'histoire de l'Église, Möhler dira, avec plus de netteté, que les Évangiles représentent Pierre comme le Chef des Apôtres[2]. Drey, en son « Apologétique »[3], abandonne le point de vue primitif de Möhler. Il attache à l'institution par Christ un sens plus scripturaire et transcendant. Christ a « voulu » que son Église eût un centre et il a revêtu un de ses Apôtres de prérogatives précises[4]. Sans doute, la réponse de Pierre à Jésus est l'expression spontanée de sa foi et lui acquiert une réelle supériorité sur les Douze. Il y a ainsi « collaboration » entre la foi de Pierre et la promesse de Christ, qui prend le caractère d'une récompense. Mais Pierre est bel et bien nommé fondement de l'Église et Christ le désigne comme cette partie de l'organisme qui maintiendra la cohésion des autres. Christ n'a pas simplement voulu dire que l'Église se fonde sur la foi de Pierre ou sur la foi chrétienne en général. On ne peut séparer la « foi » de la « personne » de Pierre. Il s'en faut que les Pères eux-mêmes soient d'accord à ce sujet[5]. Pierre reçoit aussi le pouvoir des clefs, c'est-à-dire le pouvoir suprême. C'est dans le même esprit que Drey interprète encore Jean, XXI, 15-18. Christ fait de Pierre expressément le Pasteur du troupeau tout entier, le Chef religieux de l'Église[6]. Pourquoi Jésus distingue-t-il ainsi Pierre? La personnalité de Pierre, cause « subjective », n'est pas une explication suffisante. C'est en vertu de raisons « objectives » et transcendantes que Christ le désigne comme primat[7].

Möhler s'en tient surtout aux Actes des Apôtres. Il indique que les Actes lèvent les difficultés qui rendent les Évangiles encore obscurs[8]. Il étudie Pierre comme Apôtre et comme centre des Apôtres[9]. S'il relève

1. *Einheit...*, note 2), 238-239 et *T. Q.*, 1828, 259-264. Möhler utilise ici : 1° saint Cyprien, ép. 71 (*Einheit...*, note 2, 246-247); 2° saint Augustin (*T. Q.*, 1828, 259-261 et Turmel, *op. cit.*, I, 172 et les notes 1, 2, 3); 3° Origène, saint Ambroise, etc... (*T. Q.*, 1828, 261-264 et Turmel, *op. cit.*, I, 171-172). — Voir encore *T. Q.*, 1823, 276-278.
2. Friedrich, *op. cit.*, 72 et Knöpfler, *op. cit.*, 109. Voir Möhler, *G. S.*, I, 92-93 sur la portée historique du « Tu es Petrus... »
3. *Apol.*, III, 213-227.
4. *Id.*, 213-214. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 55-56.
5. *Apol.*, III, 214-218, en part. 216-217 sur saint Cyprien. — Sur les différences entre les Pères, voir Turmel, *op. cit.*, I, 172-173.
6. *Apol.*, III, 218-225.
7. *Id.*, 225-227.
8. Friedrich, *op. cit.*, 73, note 1, et A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 335-336.
9. Friedrich, *op. cit.*, 72, note 1.

les éléments communs à Pierre et aux Apôtres[1], il met surtout en évidence les qualités et les prérogatives qui le distinguent des Douze. Pierre « agit » ici comme représentant de l'ensemble apostolique. Il choisit Matthias (I, 15...), parle le jour de la Pentecôte (II, 14...), punit Ananias et Saphira (V, 1..,), visite les Églises nouvellement fondées autour de Jérusalem (VIII, 14), reçoit les premiers païens dans l'Église (X et XI), est visité par Paul (Gal. I, 18)[2]. Möhler attache toutefois moins d'importance à ces faits extérieurs qu'à la nature du gouvernement de Pierre avant la dispersion des Apôtres. Sa supériorité ne porte pas ombrage aux autres Apôtres. Il collabore avec eux. Il n'est pas monarque absolu. Il sait accepter avec humilité le blâme de Paul. Möhler projette sur cette partie si obscure de l'histoire du primat sa propre conception du pouvoir papal. C'est par elle qu'il supplée aux lacunes de la documentation historique[3].

C. Mais comment passer du primat de Pierre ainsi conçu à celui de l'évêque romain[4]? Comment reconstruire la genèse de la primatie romaine?

Les explications protestantes sont hostiles et erronées. Rätze s'imagine que les évêques romains se sont « arrogé » de fait la primatie et que l'un d'entre eux a eu, plus tard, la bonne fortune de découvrir la primatie de Pierre et d'y rattacher celle de l'évêque romain[5]. D'autres admettent naïvement que Polycarpe, Anicet ou Clément de Rome ont « décidé » que le primat serait à Rome et ont utilisé tous les moyens : interpolations, interprétations artificielles de textes bibliques, etc.[6] Pour expliquer le succès de l'entreprise, Rätze adopte, comme cause subjective, l'enthousiasme religieux des évêques romains et la haute considération dont ils jouissaient alors. Mais comment tirer de là un argument en faveur de la primatie romaine, puisque d'autres évêques étaient aussi vénérés que celui de Rome?[7] Rätze trouve ensuite une cause objective dans le rôle politique que jouait Rome à cette époque. C'est là un argument depuis longtemps invoqué par la confession rivale. Mais quel rapport les premiers chrétiens pouvaient-ils bien établir entre l'idolâtre Babel romaine et l'organisation interne de l'Église! L'importance de Rome est un facteur tout « extérieur »[8]. L'histoire contredit ces explications rationalistes. Elles souffrent toutes du même défaut et ne voient que le heurt des causes externes, non le labeur secret de l'Esprit divin. Elles considèrent l'Église comme une masse sans vie et se contentent de concepts « tout faits »[9].

1. Knöpfler, *op. cit.*, 111-112.
2. Friedrich, *op. cit.*, 72-74; Knöpfler, *op. cit.*, 109-110; *T. Q.*, 1823, 478-480; Drey, *Apol.*, III, 227-231.
3. Knöpfler, *op. cit.*, 110-111; Friedrich, *op. cit.*, 74; *T. Q.*, 1823, 479-480.
4. *T. Q.*, 1823, 480.
5. *Id.*, 480.
6. *Einheit...*, 240 et note 1, 241-242.
7. *T. Q.*, 1823, 480-481.
8. *Id.*, 480 et 481; *Einheit...*, 252 et note 1, 244; Knöpfler, *op. cit.*, 115 et note 2.
9. *Einheit...*, 242.

Après la dispersion des Apôtres, Pierre ne pouvait, à supposer qu'il en eût reçu la mission, exercer la fonction primatiale [1]. C'est l'époque où le christianisme s'affermit dans les Églises isolées. Le primat de l'une d'entre elles ne pouvait encore s'imposer. Si le primat est l'unité de l'Église universelle faite chair, il fallait, pour qu'il se manifestât aux yeux de tous, que cette unité fût devenue une réalité. Or l'unité ecclésiastique ne prendra conscience d'elle-même qu'au temps de saint Cyprien. Il est vain de vouloir trouver, avant cette période, des preuves historiques irréfutables de l'existence du primat. Il n'existe qu'à titre de virtualité. Il apparaîtra quand son heure sera venue, quand le besoin s'en fera sentir. A cette parole de Christ : « Vous devez avoir un centre d'unité » devait répondre l'aspiration nostalgique de l'Église entière. Christ lui-même n'est pas arrivé en Judée en criant : « Je suis le Fils du Dieu vivant ». Il a d'abord agi sur les disciples par sa personne et son enseignement et le résultat de cette action a été le cri de Pierre, le cri du cœur. C'est l'unité positive du corps épiscopal qui fonde la primatie romaine en se choisissant un centre représentatif[2]. Rätze lui-même montre les assises véritables de la foi de l'Église, quelle idée Irénée et Cyprien se font du primat, comment celui-ci s'explique par l'ancienneté et l'autorité de l'Église romaine [3]. Car l'Idée d'un centre de l'Église est aussi nécessaire que celle du sacerdoce. De même que l'évêque est le plus saint de tous, de même le primat revient à l'Église la plus vaillante. Cherchons des raisons internes et profondes. Ce qui agit dans l'histoire c'est l' « Idée » du primat, principe plastique qui se crée un corps en raison même des circonstances. Ce qu'on peut dire sur l'extension ultérieure de la primatie par des moyens politiques ou violents ne saurait prévaloir contre elle. Le primat romain se fonde simultanément en la raison et dans l'histoire [4].

C'est pourquoi Möhler utilise les faits habituellement invoqués, non comme « preuves » extérieures irrécusables, mais comme indications précieuses. Il les replace en l'évolution vivante de l'organe primatial et les insère dans le mouvement même de la vie créatrice [5]. Cette attitude supérieure lui permet d'étudier avec sang-froid la question du séjour de Pierre à Rome. Il admet ce séjour sans hésitation apparente et montre que l'ancienne Église n'a jamais songé à le révoquer en doute. Sur la longueur du séjour, Möhler n'a pas d'opinion et estime que chacun a le droit de défendre la sienne [6]. Le fait qui l'intéresse est qu'après une évo-

1. *Einheit...*, 239-241.
2. *T. Q.*, 1823, 481-482.
3. *Id.*, 482-483. Voir encore, sur la distinction entre le primat « en soi » et le primat romain, *T. Q.*, 1824, 97-98.
4. *Einheit...*, 240 et 246.
5. *Id.*, 239 ; Knöpfler, *op. cit.*, 113-114 ; Friedrich, *op. cit.*, 73-74.
6. Knöpfler, *op. cit.*, 112-113, sur la question du séjour de Pierre à Rome et de sa mort; en part. note 3, 113 ; *Einheit...*, 243 et Friedrich, *op. cit.*, 74. — Sur la question de la longueur du séjour, voir Friedrich, 74 et Knöpfler, 113-115; *T. Q.*, 1820, 567-626, où le séjour de 25 ans est nié; *T. Q.*, 1828, 278-280, où l'on montre que l'antiquité chrétienne ne considère pas Pierre comme évêque de Rome. — Comparer avec Möhler

lution progressive, à partir du moment où le corps ecclésiastique est à peu près constitué, il n'est pas d'événement important où l'on ne voie l'Église romaine jouer un rôle prépondérant [1]. La primatie romaine s'établit naturellement. Tout d'abord informe et spontanée, elle se dessine avec plus de clarté. Les textes et les faits connus jalonnent cette genèse historique [2]. Les hérésies et les schismes y contribuent en obligeant l'Église à se concentrer toujours plus fortement autour de son centre. L'Église de Corinthe (vers 96) s'adresse à celle de Rome [3]. Saint Ignace, qui embrasse avec ardeur l'idée de l'unité ecclésiastique, appelle l'Église romaine « προκαθημένη τῆς ἀγάπης [4] ». La controverse pascale met en relief l'importance de Rome, mais intéresse toutefois l'Église entière. Les montanistes cherchent à se faire reconnaître par Rome [5]. Vers la fin du IIe siècle, c'est le texte fameux de saint Irénée, que Möhler commente avec soin, mais traite comme les précédents, sans lui conférer la valeur d'une « preuve » immédiate. Il remarque qu'Irénée attribue la fondation de Rome non seulement à Pierre, mais encore à Paul. Ce texte lui montre simplement que l'Église se sent toujours plus poussée vers un point central [6]. Au IIIe siècle, plus de clarté encore. L'unité de l'Église et de son épiscopat, devenue une réalité, se manifeste en pratique et en théorie. Or l'Église romaine est au premier plan et son évêque est le centre de l'épiscopat « devenu personne [7] ». Möhler interprète la pensée de saint Cyprien. Il serait ridicule de croire qu'il entend, par « veritatis origo et caput », le Pape ou de s'imaginer, comme Katerkamp, qu'à ses yeux le critère de la catholicité d'un évêque est sa liaison avec l'évêque romain. Il défend Corneille et rejette Novatien au nom de l'épiscopat total et de son unité. De là le sens qu'il accorde au « Tu es Petrus... ». Christ indique symboliquement que l'Église doit être « une » (super unum ædificat ecclesiam suam.) L'unité de l'épiscopat se manifeste par la même foi, le même amour; les évêques constituent une « personne morale ». Tel est, en 1823, l'avis de Möhler, qui s'inspire encore d'un épiscopalisme évident [8]. Il remarque toutefois que saint Cyprien appelle l'Église romaine « ecclesiam principalem » et admet qu'on peut conclure à la « primatie », sinon à la « suprématie » de cette

Drey, *Apol.*, III, 238-247. Drey accorde une importance capitale au séjour de Pierre à Rome; voir en part. 239-240. Möhler, au reste, ne le traite pas non plus avec une entière indifférence; voir Knöpfler, *op. cit.*, 116.

1. *Einheit...*, 242; Friedrich, *op. cit.*, 79; *T. Q.*, 1823, 325-327; 1828, 266-274.

2. Friedrich, *op. cit.*, 76-77.

3. Friedrich, *op. cit.*, 77. Voir encore *T. Q.*, 1823, 328; 1828, 264-265; Drey, *Apol.*, III, 256-257.

4. Friedrich, *op. cit.*, 79; Knöpfler, *op. cit.*, 116; *T. Q.*, 1823, 507-510; Drey, *Apol.*, III, 247.

5. Friedrich, *op. cit.*, 79, 77-78; Knöpfler, *op. cit.*, 117-118; *Einheit...*, 242-243 où Möhler fait des réserves au sujet de ces faits; Drey, *Apol.*, III, 247, 257-258.

6. *Einheit...*, 242-243. (Il s'agit du texte : Adv. hær., l. III, ch. II, n. 2.) Voir surtout le commentaire détaillé, note 1, 244-245; Friedrich, *op. cit.*, 79-80; *T. Q.*, 1828, 279-282; Knöpfler, *op. cit.*, 116-117; Drey, *Apol.*, III, 247-248.

7. *Einheit...*, 245 et Friedrich, *op. cit.*, 80.

8. *T. Q.*, 1823, 510-532; voir aussi 330-332.

Église. En 1825, il insiste sur le texte « ad Petri cathedram, atque ad ecclesiam principalem ». Saint Cyprien ramène à Pierre le privilège de Rome. De même que Pierre est « préfiguration » de l'unité ecclésiastique, de même Rome, qui hérite de la chaire de Pierre, est l'Image vivante et permanente de l'unité épiscopale [1]. Ce que Möhler tient surtout à montrer, c'est qu'il ne peut être question, à pareille époque, d'une primatie de puissance et d'autorité extérieure.

C'est donc la conception générale, le mode d'interprétation qui intéresse Möhler, non l'assemblage « mécanique » de faits ou de documents à l'appui de la primatie romaine. Nous ne savons pas au juste, pense-t-il, en quoi consista le privilège de l'Église romaine à cette primitive époque. L'Amour unissait fortement les chrétiens et sa puissance rendait encore inutile un centre extérieur. C'est quand il se refroidira que celui-ci tendra à s'affirmer et deviendra visible. Les hérésies et les schismes, l'égoïsme épiscopal et d'autres causes travailleront alors pour la suprématie romaine [2]. Inclinons-nous devant les données immédiates de l'histoire. Elles nous suffisent. Pourrions-nous en pensée, à l'heure actuelle, séparer l'institution primatiale, organe indispensable pour l'unité ecclésiastique, de l'épiscopat romain? Pourquoi se demander si tel autre évêché eût été susceptible de revêtir cette fonction suprême? On ne refait pas l'histoire [3]. Et, s'il est vrai qu'aux trois premiers siècles il n'y a pas de fait qui nous permette de conclure en toute certitude que Rome ait été reconnue comme siège primatial, il n'en est pas moins évident que sa primatie est en voie de formation organique et que, plus tard, les faits se prononceront toujours plus nettement en sa faveur [4]. L'institution primatiale, même à la fin du IIIe siècle, est encore informe et ne dépasse pas le stade embryonnaire. Jamais elle n'agit seule; elle demeure en collaboration étroite avec les autres Églises. Mais elle est mûre pour l'avenir et prête à apparaître dans la réalité à l'appel des circonstances.

L'organicisme romantique fournit ainsi à Möhler la solution intelligente et souple d'un problème épineux. L'Église est un organisme vivant. Le primat en fait partie intégrante et se développe, comme toutes les autres fonctions de la vie, en vertu d'une nécessité naturelle. Il n'est donc pas une institution extérieure, ajoutée arbitrairement à l'Église. Il en procède directement; il est donné en elle et par elle, comme la cime de l'arbre est virtuellement contenue dans la semence primitive. Il est divin dans la mesure où l'Église est divine [5]. Les soins de la Providence

1. *Einheit...*, 245 et note 1, 246; 245-247 et note 2, 246-247. — Voir surtout Friedrich, *op. cit*,, 80-81. — Sur d'autres faits, voir Drey, *Apol.*, III, 249, 252-254, 257-261.

2. Voir A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 335-337 (citation du cours manuscrit de droit canon.)

3. *Id.*, 337-338.

4. *Einheit...*, 247. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 55.

5. Knöpfler, *op. cit.*, 54-55. La solution möhlérienne sera, malgré certaines différences, celle de l'école wurtembergeoise. Voir Drey, *Apol.*, III, 265-268. Drey place le point de vue de l'immanence et celui de la transcendance à côté l'un de l'autre; Möhler adopte surtout celui de l'immanence. — Même esprit dans les articles de Mack, *T. Q.*, 1839, 5-11. Voir encore *T. Q.*, 1835, 114-118, où Gengler reprend la thèse de Möhler.

et l'évolution positive s'accordent à installer à Rome le primat vers le moment où, pour des raisons politiques, Constantin transfère à Constantinople le siège impérial. Le naturel et le surnaturel collaborent à une œuvre commune. Möhler applique ici la thèse maîtresse de l'école sur le rapport entre ces deux réalités[1].

2. Möhler n'étudie, en 1825, que la primatie embryonnaire des premiers siècles. L'institution, il le sait, ne se développera vraiment que plus tard[2]. Il indique toutefois, avec une clarté parfaite, la pensée maîtresse qui le guidera ultérieurement en ses recherches historiques. Il anticipe sur l'avenir. Il veut justifier d'avance, par les conditions faites à l'évolution de l'Église dans le temps, les aspects divers que prendra le pouvoir primatial.

C'est toujours l'organicisme romantique qui lui prête ses lumières. Prenons l'évêque au début de l'histoire chrétienne, en cet état paradisiaque où, en vertu d'un heureux et inconscient instinct, les croyants se groupent autour de lui. Ce premier stade ne tardera pas à faire place à un second que caractérisent les tendances égoïstes, les haines et les querelles. Les croyants se serrent alors autour de leur évêque et prennent conscience de leur unité en lui. Ce qui est vrai de l'évêque le sera du métropolitain et du primat. L'existence embryonnaire du primat sera tout d'abord à peine remarquée. Mais plus l'unité ecclésiastique sera attaquée et plus il s'imposera à l'attention de tous. Ainsi les éléments intégrants de la hiérarchie, toujours représentés et toujours actifs, verront toutefois leur rapport se modifier avec souplesse en vertu des circonstances. Plus l'Église sera florissante, plus le lien épiscopal sera en vue, laissant dans l'ombre le métropolitain et le primat. A mesure que grandiront les difficultés, la fonction métropolitaine prendra plus d'extension. C'est enfin aux époques de trouble et de confusion que le primat aura toute son importance[3]. En aucune situation, l'Église ne sera prise au dépourvu.

En ces pages admirables, Möhler donne le fond même de sa pensée sur le problème hiérarchique et primatial. Aucune des trois formes essentielles qui composent la hiérarchie ne peut avoir de valeur « absolue » à l'exclusion des autres. La prépondérance excessive de l'une d'entre elles est toujours causée par les circonstances adverses. Il faudrait, en théorie et à l'état idéal, que l'Amour chrétien, principe de l'unité ecclésiastique, gardât toute sa puissance en s'élevant à la conscience de lui-même, en se manifestant par les formes hiérarchiques. Ainsi le problème hiérarchique est, en dernière analyse, de même nature que le problème doctrinal, qui n'est résolu que par la compénétration de la foi vivante et du dogme, de même nature encore que le problème théologique, dont la solution implique l'équilibre de l'expérience et de la spéculation. Unir la « vie » et les « formes », tout est là. Les réformateurs médiévaux, à partir du

1. Voir Friedrich, *op. cit.*, 104-105.
2. *Einheit*..., 246.
3. *Id.*, 247-249.

XIIe siècle, se sont imaginé que la constitution de l'Église était la cause de ses misères. Ils n'ont pas vu qu'il faut réformer l'Église intérieurement pour obtenir une réforme hiérarchique. La hiérarchie médiévale a eu sa puissance et sa grandeur. Mais, pour subsister plus longtemps et échapper aux contingences fatales, elle s'est organisée en « système ». Elle a voulu, par illusion et non par désir conscient de tromper la chrétienté, donner une valeur universelle à ses formes relatives. Elle est entrée en conflit avec la vie. Les hommes extraordinaires, tels que Grégoire VII et Innocent III, avaient disparu. La Papauté ne suffisait plus aux exigences nouvelles. Sa décadence provoquera la Réforme du XVIe siècle [1]. Mais son attitude énergique, à certaines époques antérieures, se justifie sans peine. Rätze, qui ne voit chez les Papes qu'ambition et arrogance, ne peut s'empêcher de reconnaître qu'ils furent parfois animés d'un admirable zèle religieux. Un Jean de Müller sait voir que la violence d'un Grégoire VII s'explique par les circonstances objectives. Peu importe que cette conception de l'histoire papale gêne les théologiens et les politiciens de cabinet [2]. Et c'est ainsi que, de 1823 à 1825, Möhler indique les lignes maîtresses du programme historique qu'il va réaliser en étudiant l'histoire de la Papauté à partir du IVe siècle.

En cette seconde période, les germes constitués se développent, les évolutions commencées s'achèvent. Les éléments encore imprécis et hésitants prennent consistance. Les coutumes s'érigent en règles et lois [3]. L'on détermine avec soin les droits et les devoirs des métropolitains [4]. Les grands patriarchats s'ébauchent et s'organisent [5]. Le primat surtout s'affermit. L'autorité de l'Église romaine et de son évêque grandit considérablement. Le développement de la primatie est parallèle à celui du dogme. La lutte contre les hérésies et les schismes oblige la doctrine à s' « expliquer » et à s'analyser elle-même, augmentant la puissance de l'évêque qui apparaît toujours plus nettement comme le gardien de la foi compromise. Les causes motrices de ce riche épanouissement sont l' « égoïsme » qui menace de dissoudre l'unité ecclésiastique, l'ambition qui tend à ruiner la discipline, l'orgueil épiscopal, l'indifférence populaire. Une mentalité « païenne », une philosophie dissociative veulent détruire le dogme. L'Église sent alors le besoin de donner à son unité interne menacée une représentation concrète et vivante. La primatie romaine va devenir l'arbitre suprême de ses destinées. Elle apparaît, en sa genèse naturelle, comme institution divine et consacrée par l'histoire positive elle-même [6].

L'arianisme travaillera ainsi à grandir le prestige de Rome. L'inébran-

1. *Einheit*.... 249-252.
2. *T. Q.*, 1823, 482-484.
3. Friedrich, *op. cit.*, 81-82.
4. *Id.*, 82. « ... Was früher noch schwankend und unbestimmt war, erhielt Konsistenz und Begränzung; was früher bloss als Sitte und Gewohnheit sich dargestellt hatte, wurde in Gesetze gebracht. »
5. *Id.*, 82-84.
6. *Id.*, 84-85, 88-90, 92.

lable fidélité des évêques romains à la foi de Nicée, objet d'expérience quotidienne pour l'Église, lui inspire confiance et lui donne la conviction que des promesses divines particulières sont attachées au Siège apostolique. La Providence y installe des hommes de valeur et la faiblesse momentanée d'un Liberius aura seulement pour effet de rappeler aux croyants que, si la tête est la partie la plus importante de l'organisme, les autres membres conservent toutes leurs prérogatives et leur utilité[1]. C'est au pape Jules qu'un Athanase demande protection et le pape rend à leurs Églises les exilés, demandant aux évêques eusébiens, qui ont destitué leurs collègues, s'ils ne connaissent pas la coutume en vertu de laquelle il faut avertir l'Église romaine avant de décider[2]. Möhler insiste sur la lettre synodale qu'adresse au pape le Concile de Sardique. Tandis que les ariens, voués à l'égoïsme, exigent que l'Église universelle s'absorbe en leur conception étroite et destructive du catholicisme, le Concile demande que les parties agissent de concert avec le Tout, que l'Église demeure groupée autour de son Chef, autour du Siège de saint Pierre. Le Concile reconnaît spontanément au Pape une sorte d'instance suprême. Möhler ajoute toutefois que ce concile, formé seulement d'évêques occidentaux, n'avait pas le droit de légiférer pour l'Église universelle[3]. Les querelles ariennes présentent encore, aux yeux de Möhler, un second intérêt. Elles montrent ce que peut le pouvoir papal pour la liberté de l'Église à l'égard de l'État. L'empereur quitte Rome et ce départ favorise singulièrement l'évolution de la primatie romaine. A la pression que l'empereur exercera sur l'Église s'opposera toujours plus victorieusement un pouvoir purement ecclésiastique, maintenant libre. Si l'empereur était resté à Rome, sans doute la Providence immanente eût choisi un autre centre pour le successeur de saint Pierre. L'arianisme tendait à faire du catholicisme une religion d'État. Liberius défendra contre les menaces du pouvoir civil la jeune Église. La persécution rendra tout leur courage aux évêques; jamais ils n'exprimeront mieux la foi catholique[4].

Möhler étudie, toujours dans le même esprit et avec la même réserve, les faits historiques qui semblent établir l'importance grandissante de l'évêque romain. Les recours au Saint-Siège se multiplient et gagnent en portée[5]. Reprochera-t-on aux papes de les avoir favorisés ou sollicités? Il est vrai que maint appelant pouvait, par son recours à Rome, retarder sa peine ou provoquer un préjugé en sa faveur. Mais eût-il été juste de renvoyer le condamné et de lui ôter toute espérance? Le Pape avait donc, tout au moins, le droit d'accepter les appels qui lui étaient adressés. Les bienfaits de la coutume compensaient largement ses inconvénients

1. Friedrich, *op. cit.*, 85, 90-91 et 92.
2. *Id.*, 92-93. Voir surtout Möhler, *Athanasius...*, II, 61..., en part. 64-67 et la suite.
3. Friedrich, 85-86 et 93-94; *Athanasius...*, II, 68-74; *T. Q.*, 1825, 3...; Friedrich, *op. cit.*, 94.
4. Friedrich, *op. cit.*, 91-92 et *Athanasius...*, II, 116-133. Il est à remarquer ici que Möhler ne sépare jamais l'attitude énergique des évêques de celle du Pape.
5. Drey les énumère plus en détail. Voir *Apol.*, III, 262-265 et 253.

momentanés[1]. Il ne faudrait pas, au reste, en exagérer la signification. Un rescrit comme celui de Valentinien III (445) ne pouvait, puisqu'il émanait du pouvoir civil, avoir valeur législative pour l'Église[2]. L'on protestait souvent contre l'intervention du pape, quand des évêques lui demandaient protection[3]. Dans les questions de discipline, l'Orient demeurait indépendant[4]. Les Papes n'avaient pas le droit de légiférer pour l'Église entière. Si, de tous côtés et en Occident particulièrement, on interroge les Papes sur les objets les plus divers, si les Papes répondent par leurs décrétales, celles-ci ne fondent pas un droit de législation universelle. Elles sont de simples réponses à des questions librement posées. L'on veut uniquement savoir ce que pense Rome[5]. L'autorité papale demeure encore indéterminée, se manifeste en des cas isolés, non d'après des normes fixes[6]. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'en Occident la primatie romaine jouit d'un prestige qui s'accroît organiquement avec les années et que les Papes eux-mêmes affirment avec toujours plus d'énergie leurs privilèges[7]. A ces affirmations répond, en l'Église entière, une conception plus nette et plus haute de l'autorité papale. On utilise la fondation de l'Église romaine par saint Pierre et l'on fonde le pouvoir de l'évêque de Rome sur la succession de saint Pierre[8]. La disparition des patriarchats orientaux, après l'invasion arabe, contribue à grandir le Saint-Siège. Certains conciles œcuméniques confèrent à l'évêque romain la dignité première et la déduisent de la grandeur politique de Rome[9]. Loin de fonder la primatie romaine, ces arguments de nature diverse sont engendrés naturellement par la genèse positive du pouvoir papal.

Les conciles œcuméniques nous donnent, d'ailleurs, le moyen de définir « négativement » l'idée que l'Église se fait du pouvoir papal. Ces conciles ne sont point la cause, mais la conséquence de l'unité de l'Église. C'est par eux qu'elle s' « extériorise »[10]. L'essentiel est de remarquer que, si les conciles provinciaux sont convoqués par les métropolitains ou les patriarches, les conciles œcuméniques sont convoqués, non par les Papes, mais par les empereurs. Au début, ce n'est pas le Pape, ni même le patriarche qui a la présidence; c'est l'évêque le plus renommé pour ses vertus et son intelligence. Mais, peu à peu, l'autorité papale s'y affirmera toujours plus nettement. Toutefois le concile conserve l'autorité suprême et, au-dessus du concile, il y a encore l'unité organique de l'Église elle-

1. Friedrich, *op. cit.*, 95; *T. Q.*, 1828, 330-333.
2. Friedrich, *op. cit.*, 86 et 95.
3. *Id.*, 86-87.
4. *Id.*, 87.
5. *Id.*, 95-96.
6. *Id.*, 87-88.
7. *Id.*, 87 et la note 2 où Möhler cite Léon I, Innocent I, Félix II, etc...
8. Sur les témoignages des Pères, de saint Jérôme, d'Optat de Milève et de saint Augustin, voir Friedrich, *op. cit.*, 87 et 96. Voir surtout Drey, *Apol.*, III, 250-252 et 254-255.
9. Friedrich, *op. cit.*, 87.
10. *Id.*, 99-100.

même[1]. Il est clair qu'il ne peut être ici question de dictature papale et que le mot célèbre de Baader sur Möhler s'applique aux vues de ce dernier sur la Papauté médiévale[2].

3. C'est, en effet, au moyen âge que les circonstances donneront au pouvoir papal ce caractère violent et dictatural qu'il s'agit d'expliquer et de justifier historiquement. L'étude de Möhler sur les décrétales du pseudo-Isidore est tout à fait caractéristique de son point de vue[3]. Ces décrétales nous montrent, si l'on analyse objectivement leur contenu, que l'Église se trouve, à l'époque où elles ont été rédigées, en proie aux difficultés les plus redoutables et aux pires violences. Les évêques sont arbitrairement destitués et la même brutalité s'exerce contre tous ceux qui, voués aux intérêts supérieurs de la religion, ne savent pas résister. Toute la vie ecclésiastique est compromise en ses fonctions essentielles. L'auteur imagine donc que ces griefs sont exposés aux évêques romains, qu'on leur demande d'y réfléchir et d'indiquer les moyens de remédier à ces maux accablants. Et que fait-il dire aux Papes? Ceux-ci insistent sur l'appel au primat, recommandent l'observation la plus rigoureuse des formes juridiques, cherchent à mettre un terme aux brutalités et à fortifier le clergé pour le rendre capable de lutter lui-même. Les Papes font ici mieux que de conseiller des remèdes extérieurs. Ils s'inspirent de la religion et de la morale. Ils essaient d'agir sur la conviction des fidèles, de relever le courage du clergé et de lui donner de la cohésion[4]. Ils enseignent que l'épiscopat et le primat sont d'institution divine, procèdent d'une source commune, mais diffèrent sur des points essentiels, que seuls les appels au Pape (episcopus universalis) ou au primat de l'Église nationale peuvent modifier les décisions des conciles provinciaux, etc. Voilà ce que, d'après Isidore, répondent les Papes. Toutes les interprétations de l'ouvrage s'accordent à dire qu'il est une supercherie destinée à tromper le monde chrétien. Möhler montre qu'il n'en est rien et que cette accusation contredit le caractère d'Isidore tel que le recueil le révèle. Si Isidore avait voulu soumettre ses contemporains et la postérité au joug du papisme, il y aurait eu ici un désaccord singulier entre la fin et les moyens. Isidore, loin de compter sur l'ignorance ambiante, adjure les clercs et les laïques, par la bouche des Papes, de s'instruire. En fait, on pose mal la question. L'on n'en voit que l'aspect juridique. L'on s'imagine qu'Isidore a « voulu » augmenter la puissance de la Papauté de son temps ou restreindre celle des métropolitains[5]. La vérité, selon Möhler, est qu'Isidore veut montrer que ce qui existe maintenant a toujours existé. Il prête donc aux Papes d'avant Nicée les idées des Papes ultérieurs. Il insiste surtout sur le grand remède susceptible de guérir les maux actuels de l'Église, sur le Pape et les appels à la Papauté. Il

1. Friedrich, *op. cit.*, 96-99 et 100-102; Drey, *Apol.*, III, 268-270.
2. Voir Friedrich, *op. cit.*, 68-70.
3. *G. S.*, I, 283-347 et *T. Q.*, 1829, 477-520; 1832, 3-52.
4. *G. S.*, I, 294-302.
5. *Id.*, 302-308. Voir aussi 92-93.

veut le bien de l'Église et en voit le principal agent dans le pouvoir papal conscient de son énergie et de son autorité. Il confère aux Papes ce que les circonstances mêmes leur confèrent alors en vertu de nécessités immanentes[1].

Le papisme, dit Möhler, est un produit de l'ignorance et de la barbarie, non l'ignorance et la barbarie un produit du papisme. Möhler reprend sa thèse de 1825. On a trop souvent voulu supprimer l'effet pour supprimer la cause. De cette tragique confusion sont nées les hérésies médiévales. Ce ne sont pas les médecins qui provoquent les maladies; ce sont les maladies qui imposent la nécessité des médecins. Il faut savoir entrer dans la pensée d'un Grégoire VII ou d'un Innocent III. On ne se libère souvent que par le despotisme[2]. Du vi^e siècle à la fin du xve, l'Église a transformé la moralité publique. Mais elle a payé le prix de cet effort surhumain. Plus les temps sont agités, plus les passions sont déchaînées et plus le pouvoir se concentre en une seule main. A des forces internes sans frein doit s'opposer une autorité extérieure absolue. L'Église a laissé la Papauté exercer la dictature tant qu'elle a été nécessaire. A peine la barbarie avait-elle disparu que des saints tels que Bernard de Clairvaux se sont élevés contre la Papauté despotique. La preuve même que les Papes ont admirablement manié cette dictature, c'est qu'on s'en est vite lassé. Sous leur protection, la moralité s'est affinée et l'intelligence s'est développée et, à mesure, la forme « temporelle » de la suprématie romaine est devenue toujours plus insupportable, toujours plus lourde. De là les Gerson et les Clémange; de là les Conciles de Pise, de Constance et de Bâle[3].

De quelle manière, par exemple, la Papauté médiévale a-t-elle introduit dans l'Église le célibat? A l'époque des invasions barbares, le clergé est en décadence et contre cette décadence luttent les Papes et les conciles. Les coutumes qui, au temps paradisiaque de l'Église, étaient le fait de l'enthousiasme religieux, deviennent lois extérieures et rigides. Mais, vers la fin du xie siècle, les sciences se renouvellent, la moralité s'épure et l'idéal de la virginité reprend vie. Dirons-nous, comme les adversaires de la Papauté et du catholicisme, que le célibat a été « décrété » par le Saint-Siège et « imposé » par lui du dehors à l'Église? Les Papes du moyen âge, si énergique que soit leur attitude, ne se sont jamais arrogé le droit d'introduire arbitrairement des lois nouvelles. Le célibat consacre l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État. Grégoire VII a donné aux anciennes coutumes force de loi pour rendre à l'Église sa liberté. Son despotisme apparent sauvegarde la plus précieuse des libertés[4].

1. *G. S.*, I, 309-313. Voir la première opinion (fébronienne) de Möhler, *T. Q.*, 1823, 276...
2. Voir Friedrich, *op. cit.*, 70-71.
3. *G. S.*, II, 26-27 et I, 76. « Es kann ein Historiker die Päpste des Mittelalters vertheidigen, und zu gleicher Zeit der strengste Gegner derer seyn, die die mittelalterlichen Päpste für unsere Zeit zurückwünschen. »
4. *Id.*, I, 225-230, 256-257 et 263.

Après Grégoire VII, c'est saint Anselme qui prend la première place. Ce que Grégoire VII a été pour l'organisme total, Anselme le sera pour une Église particulière. Mais il cherchera constamment un appui auprès du Pape. En ce prodigieux effort vers la liberté de l'Église qu'est la querelle des Investitures, la Papauté et les primats collaborent à l'œuvre de la délivrance commune. Anselme est convaincu de l'excellence des décrets promulgués par Grégoire VII. Cet accord prouve que Grégoire VII n'a jamais exprimé que les aspirations les plus profondes de l'Église. Son attitude était sanctionnée par la « volonté générale » de l'Église[1]. C'est pourquoi Anselme encourage Urbain II à protéger l'évêque de Beauvais contre son clergé en révolte[2]. De tout temps, au reste, l'Église anglaise était demeurée unie étroitement au Pape. Grégoire Ier avait veillé avec sollicitude sur la jeune Église. Guillaume le Conquérant avait maintenu de bons rapports avec Grégoire VII, mais avait voulu rester maître de son Église. Son successeur abuse de son pouvoir et persécute l'Église anglaise. C'est alors que de graves difficultés éclatent entre Anselme et le roi. Les évêques anglais, au lieu d'appuyer le primat de Canterbury, l'abandonnent lâchement. Anselme demeure ferme et s'en va à Rome pour s'entendre avec le Pape. Il sait qu'il doit se rattacher au Saint-Siège d'autant plus étroitement que ses évêques sont faibles et dévoués à la cause royale. Il sait que son Église sera libre si elle se lie au Chef de la chrétienté. Il sait enfin que l'obéissance au roi et l'obéissance au Pape peuvent se concilier. Et, devant l'assemblée des grands et des évêques du royaume, il rappellera magnifiquement la parole de Christ à Pierre, le « Tu es Petrus[3]... » Cette parole auguste, s'écrie Möhler, a une singulière puissance! Le savant, dans son cabinet de travail, peut l'interpréter de mille manières; mais c'est en sa vérité « historique » qu'il faut la saisir! Là où la grammaire est impuissante à chasser le doute, l'histoire est pleine de sens et d'enseignements. Quel attrait ont exercé, pendant 18 siècles, ces mots du Sauveur! Comment se soustraire à l'appel qu'ont écouté tant de peuples? Saint Anselme ne s'en réfère point aux décrétales du pseudo-Isidore, mais à la parole éternelle de Christ[4]. Il ne veut pas que l'Église anglaise rejette et abandonne le Pape pour s'absorber dans la nation et l'État. Il saura triompher de tous les obstacles et de toutes les résistances. Et l'on voit en même temps, par cet exemple significatif, que l'Église n'est en réalité libre et forte que par la collaboration de la Papauté avec les autres membres de la hiérarchie, avec les primats et les évêques[5].

Un siècle après, c'est le pontificat d'Innocent III qui commence. Le jeune Hefele, nourri comme Möhler de Jean de Müller, admire le grand Pape et son nouvel historien, Hurter, qui retrace avec éloquence la vie

1. *G. S.*, I, 67-69.
2. *Id.*, 69-70.
3. *Id.*, 76-92.
4. *Id.*, 92-93.
5. *Id.*, 93-129.

héroïque de celui qui réalisa le mieux l' « Idée » du pontificat suprême et défendit avec le plus de vigueur la liberté de l'Église [1]. Et il est facile de voir que les théologiens wurtembergeois recherchent avant tout, dans l'histoire du moyen âge, des leçons pour l'heure présente. Möhler excuse le pouvoir politique qu'ont exercé les Papes par les nécessités du moment et des causes contingentes qui, à ses yeux, ne se reproduiront jamais [2]. Il porte toute son attention sur le rôle énergique joué par la Papauté en face de l'État. Il ne la sépare jamais des autres éléments de la hiérarchie. Il rattache incessamment ses vues sur le rôle du Saint-Siège à sa haute conception de l'idéal sacerdotal et des devoirs du clergé [3].

II. C'est dans le même esprit qu'il résout, avec l'école tout entière, la question des droits du Saint-Siège. L'idéologie et le libéralisme de l'école la conduisent naturellement à éviter deux conceptions extrêmes et opposées : 1° le fébronianisme du XVIIIe siècle, qui tendait à séparer de Rome l'Église nationale; 2° l'ultramontanisme nouveau, qui menaçait de sacrifier les particularités et les prérogatives du catholicisme germanique au succès de la propagande romaine [4]. Les théologiens de Tubingue défendent avec énergie les droits de l'Église allemande contre tout pouvoir qui prendrait les allures d'une monarchie despotique. Ils sentent d'autre part, avec toujours plus de force, la nécessité de se grouper autour de la Papauté comme centre. Möhler, nettement épiscopaliste au début, passera progressivement à une conception à la fois plus large et plus vigoureuse qui veut l'équilibre ou plutôt la collaboration vivante entre l'épiscopat et la Papauté. Comme tous les romantiques, les professeurs wurtembergeois font la guerre à l' « absolutisme ». Möhler ne cache point sa haine pour les « ultras » en froc ou en soutane, pour les territorialistes ou les ultramontains [5]. Malheur à ceux qui, connaissant la juste mesure, conseillent l'immodération et la violence arbitraires! Sur eux s'appesantira un châtiment plus dur que les jugements de la postérité condamnant l'absolutisme médiéval ou que les événements tragiques qui en furent la conséquence [6]. La revue ne fera donc jamais preuve d'hostilité ni de servilité systématiques à l'égard de Rome. Si elle lutte contre l'idée d'infaillibilité papale, c'est en ajoutant que l'Église universelle n'est infaillible qu'unie à son Chef suprême.

1. Dès 1822, la revue pose la question théorique des droits du Saint-Siège. Elle approuve l'abbé Tamburini, adversaire de l'ultramontanisme. Son livre, populaire en Italie, montre combien les évêques italiens eurent raison de dire à Paris, en 1811, que l'ultramontanisme doit être souvent cherché « en deçà » des montagnes! Comment confondre le Saint-Siège avec la personne qui l'occupe, celle-ci avec sa curie, cette curie enfin

1. *T. Q.*, 1834, 716... et 1835, 565...
2. *Symb.* (IV), 398.
3. Sur les limites historiques de la conception médiévale du pouvoir papal, voir *Einheit...*, 249-252 et surtout Friedrich, *op. cit.*, 102-103.
4. Voir *T. Q.*, 1822, 517-518. Voir surtout 121-122.
5. *T. Q.*, 1829, 567.
6. *G. S.*, I, 104. Voir ce qui précède, 102-104.

avec l'Église romaine? Comment s'imaginer que tout décret émané du Saint-Siège a une portée universelle? L'histoire nous enseigne que tout extrême appelle l'extrême opposé. Les adversaires du curialisme ont nié les droits les plus légitimes de la Papauté[1]. La revue fait donc sienne la critique complète que Tamburini tente du curialisme[2].

L'infaillibilité papale ne peut se justifier ni par l'Écriture ni par la tradition historique. Le cours de Möhler sur le droit canon (1823-1825), écho fidèle de tendances alors très répandues en Allemagne, cherche à le montrer en détail[3]. Accorder au Pape l'infaillibilité, c'est détruire l'essence même du catholicisme[4]. Mais, après la paix de Lunéville et autres événements qui ont transformé l'Église allemande, le droit canon, remarque Möhler, devait prendre nécessairement une direction nouvelle et s'orienter dans un sens contraire à l'ancienne école française qui a si fortement influencé les écoles autrichienne et allemande. Les circonstances ne sont que trop favorables à la curie romaine; la littérature canonique s'en ressent[5]. Voyez F. Walter qui, partisan apparent de l'épiscopalisme, défend au fond le système papal. Il a raison de protester contre l'absolutisme épiscopaliste. Mais pourquoi verser dans l'extrême opposé, atténuer à l'excès tout ce qui peut jeter un jour défavorable sur l'histoire de la Papauté et chercher, par tous les moyens, à donner au pouvoir papal une origine plus ancienne que l'histoire objective ne le permet? Pourquoi surtout ne pas définir intégralement le système papal? Comparez la définition de Walter avec celle, si franche et si nette, d'un Fleury[6]! Walter ose dire que le système épiscopal n'est qu'une « opinion d'école ». Or il n'est pas un seul des principes de ce système qui n'ait pour lui de nombreux témoignages des Papes et n'ait été mis en pratique par l'Église[7]. Le système épiscopal est un « fait », un ensemble de prétentions inaliénables. Il a pour lui une tradition plusieurs fois séculaire. Walter néglige, comme oiseuse et inspirée par la méfiance, la question de savoir si le concile œcuménique est au-dessus du Pape ou non! Or nul ne songeait autrefois à contester au concile l'autorité suprême. Quand le concile promulgue un décret, il exprime la foi de l'Église universelle. Cette foi deviendra-t-elle plus catholique par la confirmation papale? Le droit de confirmation implique l'infaillibilité et sape le catholicisme à sa base. Des conciles furent possibles sans Pape. Celui-ci demeure subordonné à l'ensemble des évêques[8].

De là les protestations indignées de la revue contre l'ultramontanisme français. On déclare, en France, que le Pape n'est pas seulement Chef spirituel de l'Église, mais encore le maître des royaumes de ce monde et

1. *T. Q.*, 1822, 120-122.
2. *Id.*, 137, 140, 144-145 et 146-147.
3. Voir A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 340-341.
4. *Id.*, 341.
5. *T. Q.*, 1823, 263-264.
6. *Id.*, 264-267. Voir note **, 266, sur Fleury.
7. *Id.*, 267-269,
8. *Id.*, 267-274, 274-275.

qu'il détient l'infaillibilité! Voilà les descendants de ceux qui défendirent avec tant d'énergie les libertés gallicanes! L'on sait bien quelle est la cause de cette floraison d'idées fausses. Depuis trente ans, la décadence théologique est complète en France. Le clergé est une proie facile pour la superstition et le fanatisme. L'oppression politique favorise les progrès de l'ultramontanisme, phénomène qui se produit aussi en Allemagne [1]. C'est surtout à de Maistre que la revue s'attaque [2]. Les thèses maîtresses de son livre sont connues et l'on sait que de Maistre identifie « infaillibilité » dans le domaine spirituel et « souveraineté » dans le domaine temporel. Il la définit comme pouvoir qui échappe à tout contrôle et d'où dérivent les autres pouvoirs. Tout gouvernement est en soi absolu et s'anéantit dès qu'on s'oppose à lui [3]. Cette argumentation simpliste ne convient guère au gouvernement de l'Église catholique. Sans doute l'Église, possédant une « volonté générale » et une fin commune à tous ses éléments essentiels, doit avoir une constitution. Mais il n'est pas au pouvoir d'un homme de lui donner telle ou telle forme constitutionnelle. Si la monarchie modérée est pour l'État la meilleure forme de gouvernement, s'ensuit-il qu'elle ait à jouer dans l'Église le même rôle? Peut-il être question de lui appliquer intégralement l'une des formes politiques connues? Seule importe la constitution qu'elle a reçue de Christ. Christ a confié le pouvoir suprême à Pierre, aux Apôtres et à leurs successeurs. C'est un « collège » qui détient ici l'autorité et, au sein de ce collège, l'un des membres représente et maintient l'unité. Pierre n'est pas monarque de l'Église, mais « centrum unitatis ». Disons seulement qu'avant Nicée la constitution de l'Église se rapproche du type démocratique, de Nicée au VIIe siècle du type aristocratique, du VIIe siècle au Concile de Pise, enfin, du type monarchique [4]. Tout ce que de Maistre dit ensuite de l'infaillibilité papale est encore vaine déclamation. L'instance suprême ne peut être, au sein du catholicisme, que le concile œcuménique. De Maistre le considère comme une chimère et une impossibilité. Pour démontrer qu'il ne tient son autorité que du Pape, il fausse les textes et néglige l'Église primitive. Il applique purement et simplement aux conciles le mot fameux du Cardinal de Retz : « Qui rassemble le peuple l'incite à la révolte [5]. » Mais, ô surprise, voici que de Maistre tourne subitement au libéralisme le plus singulier! Il restreint au Symbole des Apôtres la juridiction papale! Que devient alors le problème confessionnel? Si la thèse de de Maistre est juste, les Églises rivales, qui ont précisément en commun le Symbole des Apôtres, n'auront pas de peine à se réconcilier! Ainsi de Maistre, pour écarter toute collaboration épiscopale au gouvernement de l'Église, confie au pouvoir papal une portée absolue, tout en réduisant au minimum sa juridiction, et en lui

1. *T. Q.*, 1819, 550.
2. *Id.*, 1822, 677... Il s'agit de la traduction en allemand du livre *Du Pape*.
3. *Id.*, 678-680.
4. *Id.*, 680-682.
5. *Id.*, 682-687.

opposant, comme puissances capables de la tenir en échec, des éléments étrangers à l'Église : tribunaux, assemblées nationales, opinion publique, etc... Il ne voit pas que, par ce moyen, il détruit le pouvoir papal lui-même [1].

Pendant les années qui suivent, cette polémique contre toute conception du pouvoir papal qui tend à compromettre les intérêts et les droits de l'épiscopat, se continue. L'idée d'une séparation nette entre le temporel et le spirituel se maintient avec la même force. La lutte contre l'ultramontanisme perd toutefois en acuité à mesure que l'épiscopalisme primitif de Möhler et de l'école wurtembergeoise s'atténue et que les événements mettent en valeur le rôle joué par la Papauté.

En 1826, à propos de l'affaire de Louvain, Möhler n'hésite pas à prendre contre Rome la défense du clergé néerlandais, à dire aussi ce qu'il pense, à certains égards, de la Papauté et de la religiosité italienne. Le Pape et surtout l'immixtion de ses agents parfois inintelligents provoquent toutes sortes de difficultés. Rome n'est pas suffisamment instruite sur les besoins des Églises germaniques et l'on y juge la catholicité entière d'après l'état de l'Italie, où la théologie est en décadence et où la religion demeure sans enthousiasme profond. Que les évêques, en Allemagne et dans les Pays-Bas, prennent la défense de leurs intérêts [2]! Möhler déplore qu'en Allemagne, après la Réforme, toutes les tentatives faites pour accommoder la constitution de l'Église aux exigences nouvelles aient échoué, que l'on ait continué d'enseigner, dans les chaires, les théories surannées du curialisme médiéval et de considérer les évêques comme simples « fonctionnaires » du Pape, que les nonces aient toujours plus empiété sur la juridiction épiscopale. Les circonstances n'exigeaient-elles pas qu'au moment même où le gallicanisme français commençait à pénétrer en Allemagne, il y eût décentralisation au sein de l'Église? De là, sans doute, la réaction fébronienne, si violente au XVIII[e] siècle [3]! Möhler ne cesse encore d'insister sur la nature purement « spirituelle » du pouvoir ecclésiastique en général, du pouvoir papal en particulier [4]. Pacca défend, sur la monarchie éventuelle du Pape, des principes singulièrement étrangers à un théologien allemand! Mais il sait entrevoir que la perte des États pontificaux pourra rendre à la Papauté sa liberté d'action et au clergé son énergie intérieure. Que ne comprend-il mieux les bienfaits que peuvent avoir pour l'Église les épreuves qu'elle vient de traverser [5]! Oui, le papisme excessif est un « égoïsme » comme

1. *T. Q.*, 689-693 et Friedrich, *Döllinger*, I, 140..., 161-162, 238-241.

2. *T. Q.*, 1826, 90-92. Sur l'état religieux de l'Italie, voir encore *T. Q.*, 1832, 395-397.

3. Friedrich, *op. cit.*, 102-103; voir en part. 103 : « Hatten sich überhaupt die päpstlichen Reservatrechte und die ausgedehnte Gerichtsbarkeit der Kurie in den Zeiten der Barbarei auf eine sehr wohlthätige Weise gebildet, so forderte es der Gang der steigenden Bildung, dass die bisher konzentrierte Gewalt sich wieder mehr gegen die Peripherie hin vertheilte... » Voir encore *T. Q.*, 1829, 569 (art. de Mohler sur la 4[e] éd. du livre de Walter.)

4. *T. Q.*, 1828, 339.

5. *Id.*, 1832, 401-404; 1833, 556-557; Knopfler, *op. cit.*, 62-63.

un autre, un égoïsme qui a, comme l'égoïsme jésuite, sa contre-partie dans le protestantisme. Dans une Église catholique soumise à l'infaillibilité papale, tous se donnent à un seul; dans une Église ou une secte protestante anarchique, chacun s'isole de l'ensemble ecclésiastique[1]. Mais qu'on le sache bien! La dictature papale est souvent faite de la faiblesse de l'épiscopat. Möhler applique aux événements contemporains la conception dont il retrouve la signification dans l'histoire du moyen âge. En face des attaques qui lui viennent de l'État, il faut certes que l'Église catholique, en Suisse comme ailleurs, se concentre sur elle-même. Mais les droits qui ne sont point fondés en l'essence du primat et que la Papauté s'est arrogés s'expliquent, non par la lutte entre le pouvoir papal et le pouvoir épiscopal, mais par l'impuissance de l'épiscopat devenu incapable de défendre contre l'État les prérogatives essentielles du catholicisme. Möhler n'est pas moins sévère pour l'évêque de Bâle que pour les évêques anglais du temps de saint Anselme. L'évêque de Bâle accepte toutes les humiliations et c'est précisément pareille pusillanimité qui grandit le pouvoir papal inaccessible aux coups directs du pouvoir civil[2]! Mais il reste vrai que l'ultramontanisme de principe implique une véritable dégénérescence de l'esprit catholique[3].

2. Si la lutte de l'école wurtembergeoise contre l'ultramontanisme perd avec les années un peu de son âpreté, sa polémique contre les tendances fébroniennes gagne, au contraire, en intensité.

Très prudente en 1819, la revue remarque que la nation allemande tout entière est intéressée à l'affaire Wessenberg. Elle reconnaît le zèle admirable du prélat, sans s'étonner au reste des difficultés qu'un réformateur aussi ardent devait rencontrer de la part de la réaction catholique, de ceux qui aiment par-dessus tout « die Ruhe und das Althergebrachte[4] ». L'œuvre de Wessenberg ne plaisait guère au nonce de Lucerne. Mais celui-ci ne savait rien de la civilisation allemande et Wessenberg connaissait à fond les aspirations de son pays. De là l'hostilité de Rome à l'égard de Wessenberg. La revue semble, tout d'abord, se ranger du côté de Wessenberg. Elle cite avec complaisance la diatribe de Fridolin Huber, partisan zélé du prélat de Constance, contre l'arrogance de la Papauté. Elle espère surtout que les Conférences de Francfort régleront la question papale de manière à sauvegarder les libertés allemandes et les droits légitimes du Saint-Siège. « Suum cuique », tel est le vœu de la nation germanique[5]. — Wessenberg va à Rome; la tentative de conciliation échoue et le conflit s'accentue[6]. La revue demeure impartiale. Elle souhaite que l'Église allemande sache se défendre avec énergie. Elle

1. Friedrich, *op. cit.*, 71 et 76.
2. Lettre de Möhler à B. Leu (1836). Voir *G. S.*, II, 254, 258-259 et W. Gams, *op. cit.*, 144-145.
3. *T. Q.*, 1839, 3-5 (Mack).
4. *Id.*, 1819, 96-97.
5. *Id.*, 98-108. La revue cite un passage du livre de F. Huber, *Wessenberg und das päbtsliche Breve*, Tübingen, 1817.
6. *Id.*, 290-299.

insinue qu'il n'est point juste de condamner quelqu'un sur de simples dénonciations [1].

Elle entrevoit que Rome cherche à introduire en Allemagne une politique ecclésiastique dangereuse pour l'Église nationale. Mais elle comprend, en une certaine mesure, l'attitude de Rome. Elle reproche à Koch de défendre Wessenberg sans esprit de critique, sans expliquer les causes profondes de l'hostilité romaine. N'était-il point naturel que la curie romaine saisît l'occasion de remettre en vigueur sa prétention de confirmer le choix d'un chapitre? Ici encore, sa force sera faite de la faiblesse de l'épiscopat allemand [2].

La revue sait, en particulier, prendre la défense de la Papauté contre les déclamations des rationalistes catholiques. Pourquoi reprendre contre les Papes tout ce que les protestants, depuis trois siècles, ont accumulé de calomnies et de griefs? Pourquoi admettre, d'une part, la nécessité d'un centre d'unité pour l'Église et, de l'autre, accuser ce même organe central d'être la cause unique de tous les maux qui affligent l'Église? Si le catholicisme silésien est en décadence, est-ce la faute du Pape? Au clergé silésien de retrouver son énergie intérieure! Et quelle conception se font de l'évolution historique ceux qui accusent incessamment les Papes de vues ambitieuses et de tendances à la monarchie absolue [3]?

Avec les années, cette protestation contre ceux qui, catholiques ou non, veulent séparer l'Église allemande du Saint-Siège gagne en énergie et en netteté. Ici le problème papal devient étroitement solidaire du rapport entre l'État et l'Église. Dans son cours d'histoire ecclésiastique, Möhler fait une critique définitive du fébronianisme, conception « mécaniste » qui admet, pour le Pape et pour le corps épiscopal, un ensemble de droits immuables et définis, toujours les mêmes à toutes les époques. Comment ne pas voir qu'il s'agit ici de deux forces ou puissances qui se font équilibre et dont le principe positif se modifie dynamiquement sous l'action des circonstances! Hontheim choisit, comme norme absolue, la constitution ecclésiastique des cinq premiers siècles. Il n'explique les changements ultérieurs que par des usurpations ou de pures contingences. Il veut faire de chaque évêque un petit monarque. Il isole les diocèses les uns des autres. Il asservit l'Église à l'État. Les évêques à la Hontheim ne seront jamais capables de sauvegarder l'indépendance de l'Église. Hontheim n'avait pas compris la leçon qui se dégage d'elle-même de l'histoire de l'Église gallicane [4]. C'est pourquoi Möhler, dégagé de tout préjugé, félicite maintenant F. Walter d'en avoir fini avec la conception joséphinienne du droit canon et d'attaquer franchement ce droit

1. *T. Q.*, 290-300.

2. *Id.*, 615-616 et 618-619. Voir J.-L. Koch, *Ausführliches Rechtsgutachten uber d. s Verfahren des romischen Hofes in der Angelegenheit ... des ... Freiherrn von Wessenberg* ..., Frankfurt, 1819. Sur la litterature de la polemique wessenbergienne, voir Werner, *op. cit.*, 352-353 et les notes.

3. *T. Q.*, 1826, 520-522, à propos d'un livre silésien.

4. A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 355-356 et Gams, *K. gesch.*, III, 295-297.

« naturel » qui veut faire des trois premiers siècles de l'Église un idéal permanent auquel il faudrait toujours revenir[1].

Il faut que l'Église allemande, menacée de toutes parts, se groupe énergiquement autour de la Papauté. Journalistes, politiciens et rationalistes attaquent avec fureur le Saint-Siège. Mais la pitié se retourne toujours en faveur de l'opprimé et l'expérience quotidienne montre d'ailleurs toujours mieux aux catholiques allemands où est pour eux le salut[2]. Si le principe du protestantisme et sa raison d'être sont l'individualisme et le développement intégral de la religiosité personnelle, le principe du catholicisme est la « communauté » des sentiments, des idées et des actes. L' « esprit de corps » est ici essentiel. Les Églises protestantes sont obligées de se rattacher étroitement à l'État, sous peine de se morceler en sectes. Et ceux-là désirent précisément affaiblir l'influence de la Papauté ou mettre l'Église allemande dans la dépendance de l'État qui réclament à grands cris la suppression du célibat. Mais le catholique allemand saura résister. Son Église retrouvera son énergie et son enthousiasme. Est-ce maintenant que le Saint-Siège devrait passer au second plan? Les catholiques ne sont-ils pas forts en lui et par lui? N'a-t-il point assuré à l'Église allemande d'honorables concordats! Les gouvernements traitent les évêques comme des sujets. C'est le lien avec la Papauté qui les rendra libres! C'est en la personne de l'évêque romain que s'exprime et se réalise l'Esprit d'unité du Corps catholique[3].

3. C'est donc à une doctrine d'équilibre qu'aboutit l'école wurtembergeoise. Entre les deux extrêmes dont elle fait la critique, il y a place pour une conception large, d'inspiration organiciste et dynamiste[4] et qui, nettement épiscopaliste au début, prend toujours plus conscience d'elle-même, coordonnant, avec une perfection grandissante, le pouvoir épiscopal et le pouvoir papal l'un à l'autre.

Dès les débuts de l'école, cette conception s'affirme avec la plus entière netteté. L'idéal, dit la revue en 1819, serait une sorte de « dyarchie » avec monarchie limitée. Dieu n'a-t-il pas, pour se manifester aux hommes, revêtu la Nature humaine et la Nature divine? De même que Christ a les deux Natures, l'Église a les deux pouvoirs : le pouvoir secondaire, qui représente la multiplicité et la diversité terrestres, l'Épiscopat; le pouvoir suprême qui représente l'unité, la monarchie « céleste » sur terre, le Primat. Le second doit se laisser limiter par le premier, lui octroyer spontanément sa part de liberté, sa sphère d'action et l'empêcher aussi d'en sortir. Le premier doit s'opposer aux empiétements

1. *T. Q.*, 1829, 566, 568-569. Voir encore *T. Q.*, 1826, 521-522.
2. *Id.*, 1830, 533.
3. *G. S.*, I (art. sur le célibat), 261-267. Voir en part. 261 : « Je mehr das Prinzip der Vereinzelung im Protestantismus durchgeführt wird, desto glänzendere Erscheinungen bringt er nach seiner Weise hervor; und umgekehrt : Je einiger und lebendiger die Gemeinschaft im Katholizismus, desto mehr blühen in seinem Schoosse die Wissenschaften. »
4. *T. Q.*, 1826, 501-502.

du second. L'on en revient toujours à la théorie abstraite des contraires opposés au sein de l'unité organique et vivante[1].

Vers 1823, Möhler subordonne nettement le primat à l'ensemble épiscopal, au concile œcuménique. De même que les synodes provinciaux sont au-dessus des évêques et les jugent, de même le concile œcuménique, autrefois possible sans Pape, est l'autorité suprême[2]. S'il est vrai que le primat de l'Église est primat de « puissance » et non seulement primat « honoraire »[3], si sa mission est de maintenir l'unité, cette unité n'en existe pas moins avant le primat qui la personnifie. C'est elle qui lui a donné naissance. Quand les intérêts généraux sont en jeu, seuls les évêques réunis peuvent en décider. On peut donc protester contre les décisions papales sans compromettre en rien l'unité de l'Église. Le vrai concile œcuménique est constitué par la totalité du clergé : prêtres et évêques. Le principe d'après lequel les évêques sont seuls à le constituer est une nécessité d'ordre purement pratique. En théorie, l'ordination confie à tout prêtre voix « décisive » et non seulement voix « délibérative ». C'est pourquoi le concile œcuménique lui-même, n'étant jamais absolument œcuménique, n'est pas infaillible[4].

Mais c'était là une question de théorie pure. Les circonstances posaient d'elles-mêmes, non le problème du concile œcuménique, mais celui du rapport entre évêques allemands et Papauté. Sur ce point, Möhler et l'école wurtembergeoise n'ont guère varié. Dans la mesure où l'on peut comparer les formes politiques et la constitution de l'Église, il est possible d'admettre l'idéal de la « monarchie constitutionnelle »[5], de l'équilibre entre pouvoir papal et pouvoir épiscopal, entre Église universelle centralisée et Églises particulières. Disons plutôt que l'intérêt des Églises particulières n'est pas en « contradiction » avec celui de la Papauté. Il n'y a conflit que si les premières veulent rompre les liens qui les rattachent au centre ou si le primat veut transformer les évêques en instruments passifs de ses fins égoïstes. Sur les points essentiels, les Églises particulières doivent se soumettre au pouvoir central représentatif de l'unité catholique. Sur les questions secondaires, elles peuvent revendiquer leur légitime indépendance[6]. Les évêques, à l'heure actuelle, s'ignorent trop et il n'y a pas, entre les Églises particulières ou nationales, de vrais liens. Les évêques n'ont de relations directes qu'avec le Pape[7]. Il faudrait qu'il y eût, en face de la Papauté, un épiscopat fortement uni, capable de faire contrepoids aux tendances du système papal. Ce système n'est pas faux en soi. Il faut comprendre que la Papauté tende à la monarchie, combatte le placet royal, le gallicanisme et les mariages mixtes. C'est l'union interépiscopale qui devra seulement

1. *T. Q.*, 1819, 317-319 ; 566-567 ; Möhler, *Einheit...*, 246.
2. *T. Q.*, 1823 (art. sur Walter), 275-276.
3. A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 338 (Cours de dr. can. de Möhler).
4. *Id.*
5. *T. Q.*, 1826, 522-523.
6. *Id.*, 1823, 321-325.
7. *Id.*, 325-333 ; 1820, 120.

s'opposer à son absolutisme. Si la papauté, entraînée par son élan, va trop loin dans la voie de la centralisation, que les évêques, que l'État lui-même déploient autant d'énergie qu'elle! Il faut opposer puissance à puissance, donner aux empiétements éventuels de la Papauté des limites « naturelles » et surtout inhérentes à la constitution ecclésiastique[1]. Si l'Église allemande n'était pas victime du morcellement politique actuel, elle serait plus forte à l'égard du Saint-Siège et de l'État. Les évêques ont des prérogatives fondées en l'essence du catholicisme; ils n'ont pas à les céder au Pape[2].

Ainsi se comprennent et se justifient les compliments que Möhler, autrefois si sévère, adresse à F. Walter en étudiant la 4e édition de son ouvrage. Walter a fort heureusement modifié son livre. Cette édition nouvelle s'inspire d'un « libéralisme » qui enchante Möhler. Walter n'est partisan étroit d'aucun système, ni du système papal ni du système épiscopal. Pourquoi imposer à la vie une théorie toute faite? Le vrai libéralisme implique la liberté entière de pensée et d'action. Ce n'est pas être libéral que de maudire toujours l'Église et de parler sans cesse de hiérarchie dominatrice et de despotisme spirituel. Le domaine du vrai libéralisme, c'est l'esprit large, supérieur aux contingences actuelles, soucieux de saisir les éléments permanents de toute réalité et d'en voir le jeu organique[3].

De là les déclarations si nettes de la « Symbolique ». L'épiscopat et la Papauté sont, au même titre, d'institution divine. Les deux systèmes épiscopal et papal sont des « contraires » bienfaisants par leur opposition même[4]. Dans la 1re édition, Möhler ajoute que les déterminations dogmatiques de l'épiscopat total uni à son Centre sont infaillibles. Dans les éditions suivantes, Möhler développe sa pensée en accusant avec plus de netteté l'importance de la Papauté. Que serait l'Église catholique sans son Chef? Elle se morcellerait en une quantité infinie d'Églises particulières, si le successeur de saint Pierre n'était là pour en maintenir énergiquement l'unité. Si elle n'avait pas de chef institué par Christ et pourvu de droits bien définis, l'anarchie s'installerait en son sein et chaque Église locale suivrait sa propre voie. Pas d'Église universelle visible sans Chef visible. Il faut que ce Centre ait également le droit de confirmer et de destituer les évêques des Églises particulières. Il faut toutefois que son pouvoir soit de nature purement spirituelle. Les institutions du moyen âge ont disparu avec les causes contingentes qui les ont produites. Les droits essentiels du Pape sont immuables; ses droits

1. *T. Q.*, 1820, 437-439; 1821, 337-338; 1824, 99-100 et 1819, 73-74. — On trouve les mêmes idées dans l' « Eos » de Munich; voir Friedrich, *Döllinger*, I, 239-240.

2. *T. Q.*, 1828, 283-286.

3. *Id.*, 1829, 567-572.

4. *Symb.* (I), 296-298. Voir en part. 297 : « Indem... ein Jedes (der beiden Systeme) das Wesen des Anderen als göttlich anerkennt, bilden sie für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze, so dass durch ihre Bestrebungen sowohl die eigenthümliche, freie Entwickelung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem lebendigen Ganzen festgehalten wird. »

accessoires varient avec les époques et les circonstances[1]. Möhler s'élève ici nettement contre l'épiscopalisme des conciles de Constance et de Bâle, conception surannée[2]. Mais il répète, comme en la 1re édition, que l'infaillibilité est détenue par l'épiscopat uni à son Centre[3]. La solution idéale demeure toujours la conciliation organique de l'unité et de la multiplicité[4].

Toute la conception sera reprise encore, dans la revue, par Mack en 1839. Tout « chrétien catholique » se sent en communion étroite avec l'évêque de Rome; affaiblir ce lien, c'est affaiblir le catholicisme[5]. Mais le Pape est là pour les croyants, non les croyants pour le Pape. Il est « servus servorum » et le catholique lui obéit « librement ». Il n'est pas moins lié que les fidèles ou les évêques aux interprétations de l'Église universelle et des Pères[6]. Il faut avant tout protester contre cet esprit de servilité qui prêche en faveur de la toute-puissance de l'un seulement des éléments hiérarchiques[7]. Tel est bien le dernier mot de l'école wurtembergeoise vers 1840. Elle n'accorde son crédit et son dévouement qu'à la Totalité organique, qu'à l'Église universelle, à la Hiérarchie compréhensive qui vit par le jeu harmonieux de ses organes essentiels : Pape, épiscopat, conciles, prêtres et même laïques[8]. Et cette conception harmonieuse n'est point faible ou vaguement idéaliste. La notion de force y joue son rôle. « Notre temps, dira la revue, est un temps de fermentation et de lutte, où chacun n'a de valeur et d'autorité positive que dans la mesure où il est « fort » et sait allier cette force avec la hauteur spirituelle »[9]. Ainsi s'explique, par les tendances les plus profondes du mysticisme romantique, le caractère à la fois « harmonieux » et « agonal » du catholicisme de l'école wurtembergeoise.

1. *Symb.* (IV), 397-399.
2. *Id.*, note 1, 399.
3. *Id.*, 399; Friedrich, *Gesch. des Vat. Conc.*, I., 526-529.
4. Voir A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 354 : « Schliesslich scheint Möhler auf ein ... gemässigtes Episkopalsystem hinausgekommen zu sein, welches weder eine Unterordnung des Papstes unter den Gesamtepiskopat annahm, noch umgekehrt eine Unterordnung des letztern unter erstern, sondern beide als *relativ selbstständige*, in *Beiordnung* zu einander stehende, sich beiderseits ergänzende Träger der kirchlichen .... Gewalt betrachtet. » La conclusion est exacte.
5. *T. Q.*, 1839, 11-15.
6. *Id.*, 15-16; Drey, *T. Q.*, 1833, 548-549.
7. *Id.*, 1839, 17.
8. *Id.*, 18-30, 352-356.
9. *Id.*, 1826, 523; Friedrich, *Gesch. des Vat. Conc.*, I, 529-534.

CHAPITRE XVIII

LA LIBERTÉ DE L'ÉGLISE

Quels seront les rapports de l'Église germanique, réorganisée et unie au Saint-Siège, avec les États allemands? L'on vient d'entrevoir comment les théologiens wurtembergeois défendent, avec une énergie que les événements rendent de plus en plus jalouse, la liberté de l'Église menacée. Mais ils ne souhaitent pas qu'elle se sépare de l'État. Ils adoptent, comme pour le pouvoir papal, une conception à la fois conciliatrice et agonale. Ils veulent sauvegarder l'indépendance réciproque et la collaboration féconde des deux pouvoirs[1]. Leurs vues s'expliquent aisément : 1° par l'évolution du rapport entre l'Église et l'État qui, après avoir développé sous ses deux formes opposées : idéal médiéval et territorialisme joséphinien, le principe de l'union étroite ou de la confusion des pouvoirs, tendait à les poser l'un en face de l'autre comme sphères relativement indépendantes en des pays devenus paritétiques après 1815[2]; 2° par l'histoire du Wurtemberg où la domination du territorialisme avait été suivie, vers 1830, d'une violente réaction en faveur de l'autonomie ecclésiastique et où devait s'établir plus tard le système mixte[3]; 3° par la tendance maîtresse du mysticisme romantique qui, traduisant les faits en idéologie, veut toujours unir sans confondre et distinguer sans séparer[4].

I. Les éléments de la théorie se trouvent épars dans les écrits des théologiens wurtembergeois. On les systématisera, afin de montrer ensuite comment l'école s'en inspire pour commenter les événements contemporains et en tirer des enseignements salutaires.

1. Elle insiste sur l'indépendance des deux pouvoirs et sur les différences irréductibles qui les séparent.

L'on dit parfois, pour compliquer le problème ou donner à l'État l'avantage sur l'Église, que celle-ci, en vertu de ses prétentions à une

1. *T. Q.*, 1826, 344.
2. *Id.*, 1820, 96-97; Möhler, *T. Q.*, 1825, 462-463; *T. Q.*, 1832, 188.
3. Golther, *op. cit.*, 15-16, 18, 19-20,
4. *T. Q.*, 1825, 276 et 298 : « Er (Ammon) betrachtete beyde Vereine weder als schlechthin gesondert, noch als schlechthin eines und dasselbe. »

origine divine, n'est pas une libre association. Mais en quoi cette divinité d'origine fait-elle de l'Église une institution de pure contrainte dangereuse pour l'État? Si l'Église a ses normes, subsiste par elle-même et ne tient pas de l'État son organisation, elle n'en est pas moins fondée sur le principe de liberté [1]. L'Église et l'État sont deux « organismes » ou « corporations » qui poursuivent chacun sa fin propre. Les lois que promulgue l'État sur les sociétés ecclésiastiques demeurent lois d'État, puisqu'en les édictant ce dernier agit pour son compte et vise les actes accomplis par les membres de l'Église considérés comme citoyens. En revanche, si l'Église prescrit à ses membres telle attitude à l'égard de l'État, ses commandements sont d'ordre strictement ecclésiastique. Le Pape et les évêques n'ont pas de pouvoir politique, les gouvernements pas de pouvoir religieux [2].

L'école donne au problème toute son ampleur métaphysique. La Nature ou règne de la nécessité, l'État ou règne de la liberté externe, l'Église ou règne de la liberté interne s'ordonnent en hiérarchie universelle. La « loi » d'État participe du déterminisme naturel par son caractère de contrainte, mais sa fin est de libérer les individus. Le « canon » d'Église ne leur impose qu'une discipline librement acceptée en vue d'une libération supérieure. L'État et l'Église diffèrent par l'essence, la fin et les moyens. L'État met l'homme en rapport avec ses semblables et avec la nature, l' « humanise » en organisant son existence terrestre et dispose de peines qui peuvent l'atteindre en sa liberté extérieure, ses biens et sa vie. L'Église met l'homme en rapport avec Dieu, le « divinise » par la justification, use de moyens purement spirituels et n'agit que sur la conviction [3]. L'Église poursuit des fins purement religieuses, telle est la thèse favorite de l'école [4]. Quelle place y trouverait la contrainte physique puisqu'en elle il s'agit uniquement de la conquête de la moralité parfaite, avec l'aide de la grâce, par la participation aux sacrements? De quoi priverait-elle l'individu coupable, sinon des biens spirituels qu'elle dispense [5]? Il est impossible d'appliquer à la société ecclésiastique les formes connues de la société politique : démocratie, aristocratie, monarchie absolue ou constitutionnelle. Seul l'usage analogique en est permis. Il faut éviter toute confusion entre le domaine de la légalité et celui de la religiosité [6].

A cette différence interne répond une différence externe. Le christianisme « catholique » est en cause. L'on oppose son universalisme au caractère « national » des religions antiques ou non chrétiennes. « Paganisme » est, ici encore, synonyme de morcellement, christianisme de Totalité organique supérieure aux intérêts trop particuliers. L'État ne peut

1. *T. Q.*, 1820, 97.
2. *Id.*, 1820, 99-102; Drey, *Kurze Einl.*, 1819, 192-195.
3. *T. Q.*, 1820, 102; Drey, *Kurze Einl.*, 204-205; *T. Q.*, 1825, 199-225 sur l'Idée de l'Église, 391-404 sur l'Idée de l'État, 404-406 sur la différence entre les deux organismes; *T. Q.*, 1831, 2-9; Möhler, *Athanasius...*, I, 221-222.
4. Hirscher, *T. Q.*, 1823, 248-249.
5. *T. Q.*, 1824, 588 et 611.
6. *Id.*, 1831, 1-18.

prétendre à l'universalité. Une monarchie politique universelle est une chimère irréalisable. Le « chrétien » dépasse infiniment le « citoyen ». Cette différence essentielle rend les conflits toujours possibles Mais toute relation vivante est grosse de conflits. L'absence de heurts et de difficultés impliquerait l'absorption d'un pouvoir par l'autre[1]. Cette thèse donne sa signification à la belle étude de Möhler sur l'Islam et l'Évangile[2]. Möhler explique certaines contradictions du Coran par le caractère national qu'eut au début la religion de Mahomet, qui n'a pas saisi la portée universelle de tout monothéisme. L'islamisme a vainement tenté de s'universaliser. Comme les systèmes de son espèce, il confond religion et politique, Église et État. Il unit en la même personne les dignités royale et sacerdotale. Il ne sépare pas du « fini » ce qui est spirituel, éternel, commun à tous les hommes, supérieur aux limites du temps et de l'espace. Il essaie de se répandre par les armes et la violence et ne fait pas de distinction entre contrainte et persuasion[3]. Il se laisse séduire par la chimère de la monarchie universelle. Comparez avec son expansion celle du christianisme! Celui-ci rompt avec la tradition nationale juive, se cantonne vigoureusement dans le spirituel et y atteint la véritable universalité[4]. Il devient ainsi capable de pénétrer et de conquérir tous les peuples. Christ voit la vérité intégrale et parfaite. Il n'hésite pas entre les tendances particularistes du judaïsme et la religion universelle. Il libère l'Idée messianique de ses attaches politiques[5]. Etroitement lié à l'État, l'Islam risque de disparaître avec lui. Mais les religions nationales qui ont subi le sort des États consacrés par elles étaient de nature inférieure et n'avaient pas dépassé le stade du sentiment confus. Le judaïsme a subsisté jusqu'à aujourd'hui et l'islamisme, si l'État dont il paraît inséparable s'écroule, pourrait également prolonger son existence. N'est-il pas supérieur au mosaïsme? Quand la religion ne s'exprime que par le sentiment, elle ne peut franchir les limites de la tribu ou de la nation. Dès que le sentiment se traduit en représentations, la religion se communique plus aisément et gagne en universalité. Si le sentiment et la représentation se transmuent enfin en idées claires, la religion devient vraiment spirituelle et universelle. La foi se purifie en s'élargissant et les dieux nationaux s'effacent devant le seul Dieu. De ce point de vue, l'Islam est moins national que le judaïsme et moins universel que le christianisme. Il se fait de la Providence une conception plus large que le judaïsme et s'efforce aussi de franchir les limites de la nation arabe. Mais il est possible qu'après la disparition de l'État auquel il est étroitement uni, il ne dure pas longtemps. Car une religion dure dans la mesure où elle est indépendante à l'égard des peuples[6]. Le judaïsme a des ressources que

1. *T. Q.*, 1820, 95-97; Drey, *Kurze Einl.*, 202-203; *T. Q.*, 1823, 320-321; 1831, 5-9.
2. *G. S.*, I, 348... (1830).
3. *Id.*, 370-373.
4. *Id.*, 373-375.
5. *Id.*, 375.
6. *Id.*, 390-393.

ne trouvera pas l'Islam séparé de l'État. Une religion qui s'identifie avec l'État est compromise, gêne l'État, confère à ses institutions un caractère immuable et sacré qui en arrête le développement et fait de l'État une masse pétrifiée. Si cet État veut se libérer, il détruit alors sa religion. L'Islam ne se sauvera qu'en passant du particularisme national à l'universalisme chrétien[1].

Ainsi l'indépendance de l'Église à l'égard de l'État et celle de l'État à l'égard de l'Église se fondent sur l'universalisme catholique. La conception « organique » du christianisme aboutit à cette conséquence [2].

2. De là une critique vigoureuse des systèmes qui, dans le christianisme, ont tenté d'identifier les deux pouvoirs.

A. Möhler proteste, dès 1823, contre toute restauration du pouvoir temporel de l'Église. Si l'Église « domine » l'État, c'est en ce sens seulement que son « Idée » est supérieure à celle de l'État et que les institutions politiques peuvent ou doivent être pénétrées d'esprit chrétien. Il est toujours désirable que l'homme d'État et le philosophe politique s'inspirent de principes chrétiens. Qui songerait à placer l'État sous la tutelle des grands dignitaires ecclésiastiques, hommes souvent faillibles et incapables de comprendre l'Idée de l'Église elle-même? Il n'est de lois absolues que celles qui émanent directement du christianisme. Ni la hiérarchie ni le Pape ne sont seuls détenteurs de cette législation suprême, bien commun à l'Église et à l'État. Comment l'Église régnerait-elle sur l'État sans recourir aux moyens de contrainte qui répugnent à sa nature? L'histoire du moyen âge est une précieuse leçon. Une Église capable de diriger l'État expie sa puissance par la perte de ses attributs essentiels. Walter célèbre l'union de l'État et de l'Église au moyen âge et ne voit pas que cette union si vantée devait aboutir à un schisme redoutable [3].

Mais il faut comprendre historiquement la domination politique de l'Église au moyen âge, juger un Grégoire VII en fonction de son temps et des circonstances[4]. Quand les peuples sont à un degré inférieur de civilisation, seule la religion peut faire leur éducation politique et en imposer aux barbares. Il suffit alors de l'ambition sacerdotale ou de la faiblesse royale pour que l'Église essaie de se soumettre l'État[5]. Héritiers de la Rome antique, les Papes abuseront de leur pouvoir jusqu'au jour où les États, gênés par l'Église en leur développement normal, se libéreront de cette servitude[6]. Mais ils auraient tort d'oublier qu'ils doivent à l'Église la plupart de leurs institutions et qu'elle s'est chargée la première de fonctions qu'elle était seule à pouvoir accomplir et qu'un jour l'État moderne se réservera[7].

Ce qui est vrai de peuples barbares ne l'est plus des peuples civilisés. L'État actuel est devenu capable de se gouverner et de se passer de

1. *G. S.*, I, 393-396.
2. *T. Q.*, 1823, 300-302; Drey, *Kurze Einl.*, 202-203.
3. *T. Q.*, 1823, art. sur F. Walter, 283-287; 1825, 423.
4. *Id.*, 1825, 419-422.
5. *Id.*, 1826, 709-710.
6. *Id.*, 1831, 19-32.
7. Voir l'art. de Mohler sur la question universitaire, *G. S.*, I, 268..., en part. 275-276.

l'Église en sa sphère propre. Une pédagogie de mineurs ne convient pas à des êtres conscients de leur autonomie. Le prêtre n'éduque l'homme que pour le « royaume de Dieu[1] ». La société moderne pense avec horreur au passé tragique et aux répressions sanglantes de l'Inquisition. Elle sait qu'à brûler les hérétiques la religion et l'Église n'ont rien gagné[2]. Certains catholiques veulent restaurer les principes d'un autre âge; ils font erreur[3]. S'il est vrai que la Papauté a conservé, grâce aux États pontificaux, son indépendance, ce n'est pas une raison pour approuver la théorie de de Haller sur les États ecclésiastiques, théorie qui confond le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel[4].

Considérez le spectacle qu'offre l'Espagne moderne et vous verrez les inconvénients de la domination sacerdotale. L'Espagne ne peut s'en délivrer qu'au prix de luttes mortelles. Les prêtres y ont absorbé la vie totale en leurs préoccupations religieuses, négligé l'action bienfaisante de l'Église sur la société, sur l'aspect matériel et économique de l'existence. L'État s'y est inféodé à la cause de l'Église. De là une décadence dont la religion est la première à souffrir. Une activité bien réglée dans l'ordre du commerce et de l'industrie, une politique sociale hardie et solide sont une condition indispensable de moralité et de religiosité saines. La mission de l'Église est de transfigurer le temporel et d'y faire rayonner le spirituel. Elle doit éviter à tout prix de gêner l'État en son libre développement. La liberté de l'État est le complément nécessaire de la liberté de l'Église[5].

L'État a le droit de défendre sa liberté contre l'Église. Il possède non le « jus in sacra », mais le « jus circa sacra » ou droit de surveillance (jus cavendi), grâce auquel il empêche l'Église de compromettre son légitime labeur. Seuls les empiétements éventuels de l'Église intéressent le pouvoir civil. Car il est des conceptions religieuses que l'État ne peut sans danger tolérer en son sein. Si l'Église veut obtenir de l'État toute liberté d'action, elle doit éviter de mettre l'État en défiance. Veut-elle obtenir le respect, qu'elle respecte aussi l'État[6].

B. Vers 1830, ce n'était pas la liberté de l'État qui était en cause, mais celle de l'Église menacée par le territorialisme. Le principe de parité confessionnelle avait porté un coup mortel à l'ancienne tyrannie, mais la question de l'indépendance ecclésiastique dans le domaine religieux était encore discutée. Le joséphinisme exerçait son influence redoutable[7]. Après

1. *T. Q.*, 1826, 710-711.

2. *Id.*, 1825, 423-424 et les articles sur l'histoire de l'Inquisition par Llorente : *T. Q.*, 1820, 243..., 696... ; 1821, 314... et 1822, 326... et 564...

3. *Id.*, 1825, 422 et note *); 1826, 711-712.

4. *Id.*, 1825, 424-433.

5. *Id.*, 1826, 709-710; Möhler, *T. Q.*, 1830, 139-151. Möhler oppose à l'Espagne l'Angleterre, où la religion est trop inféodée aux intérêts matériels de la nation.

6. *Id.*, 1820, 101-102; 1823, 310; 1824, 101-103 (Möhler); A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 575-577; Drey, *Kurze Einl.*, 206-207, 232-234; *T. Q.*, 1831, 35. — Sur la question du placet royal, voir *T. Q.*, 1825, 437-440.

7. Golther, *op. cit.*, 9. Il est clair « dass im Anschluss an das josephinische System auch in Württemberg bis auf die neuere Zeit das Staatskirchenthum in diesem Sinne noch in manchen Beziehungen fortwirkte ».

la bulle « Ad dominici » qui, en 1827, avait constitué la province du Haut-Rhin, l'ordonnance de janvier 1830 avait maintenu des principes que ne pouvait admettre la Curie. L'exemple bavarois avait été suivi et les gouvernements s'étaient en particulier réservé un droit d'approbation sur la nomination des évêques. S'ils se préoccupaient avec sollicitude du sort des catholiques, ils se faisaient payer leurs services en se mêlant des affaires de l'Église. La lutte engagée après 1830 portera sur la question de savoir comment le droit de surveillance peut s'accorder avec les prétentions légitimes de l'autonomie ecclésiastique[1].

La solution défendue par l'école wurtembergeoise est fort simple. L'Église doit, pour prévenir les empiétements du pouvoir civil ou y résister, être forte « au dedans », régénérer son dogme et sa discipline, retrouver son « esprit de corps[2] ».

De l'histoire médiévale Möhler dégage de précieux enseignements. En son « Athanasius » (1827), il insiste sur le conflit entre l'Église et l'État, sur l'attitude énergique d'un Liberius et sur la résistance de saint Hilaire de Poitiers[3]. La même année, l'étude sur saint Anselme nous livre le fond de sa pensée. Nous sommes à une époque barbare et révolutionnaire, sans droit ni lois. L'Église et l'État se disputent un pouvoir exercé par l'un ou par l'autre avec le même despotisme. L'injustice de l'État engendre l'injustice de l'Église et inversement. Guillaume d'Angleterre soutient que l'Église lui est soumise; la hiérarchie proclame la subordination de l'État à l'Église. Elle ne possède que ce moyen de résistance puisqu'il n'y a pas encore de droit reconnu par les parties adverses. La force le remplace. La solution parfaite eût été l'indépendance de chaque pouvoir en sa sphère. Mais il est difficile de réaliser pareil idéal[4]. L'histoire nous montre que la moindre rupture d'équilibre peut avoir d'incalculables conséquences, que celui des deux pouvoirs qui l'emporte, se laissant entraîner par la vitesse acquise, devient toujours plus tyrannique jusqu'au jour où le parti opprimé, fortifié par sa résistance, triomphe à son tour et tire de l'adversaire une éclatante vengeance. Jusqu'à Boniface, la puissance papale gagne en prestige et en force. C'est ensuite l'État qui prend l'avantage et sa prépondérance a duré jusqu'à aujourd'hui. Tout parti au pouvoir croit avoir raison de détruire l'autre. Il ne voit pas qu'il prépare sa ruine en abusant de sa situation privilégiée. L'État est puni par l'Église et celle-ci par l'État. C'est l'histoire de l'humanité déchue, la destinée de tout « absolutisme ». Celui du moyen âge tire son excuse des circonstances; mais l'absolutisme actuel est impardonnable, car, sans ignorer la mesure et l'équilibre, il conseille la violence[5].

De cette page admirable se dégage nettement l'idée qui donne tant de

1. Golther, *op. cit.*, 54-56, 58, 66-67.

2. Voir la lettre de Mohler a Dollinger du 17 avril 1830 dans Friedrich, *op. cit.*, 21-22.

3. *Athanasius*..., I, 116-143, en part. 117 et 126...

4. Hirscher soutient, dès 1823, la même thèse; voir *T. Q.*, 1823, 414-415.

5. *G. S.*, I, 102-104. Voir en part. 104 : « Ueber die Absoluten unserer Zeit, seien sie kirchliche oder politische, wird ein weit harteres Gericht ergehen, als uber die des Mittelalters; denn die unserigen konnten das Rechte wissen, aber sie wollen nicht. »

profondeur et de noblesse à l'attitude de l'école en face du conflit entre l'Église et l'État. Elle considère la tyrannie territorialiste comme une « épreuve » que l'Église s'attire par ses abus ou ses faiblesses, mais qui fait son éducation. Les empiétements de l'État sont un danger permanent qui oblige le corps ecclésiastique à lutter, à développer son énergie intérieure et à s'affirmer en la réalité objective. La querelle des Investitures est invoquée comme exemple. En sa lettre au roi d'Angleterre, Pascal II montre que l'Église est libre en sa sphère, choisit ses pasteurs elle-même et que l'État, en accordant à l'Église ses prérogatives, conserve et assure les siennes[1]. Si, lors du conflit qui mit aux prises Anselme et Henri Ier, le roi traita l'Église avec tant de mépris, c'est que les évêques conseillaient au primat de se soumettre sans conditions. C'est la faiblesse de la hiérarchie qui provoque les empiétements de l'État[2].

L'absence de hiérarchie indépendante, caractéristique du protestantisme, livre l'Église à l'État. L'école insiste sur les origines protestantes du territorialisme. La Réforme est née du dégoût qu'inspiraient à la chrétienté la domination papale et le pouvoir temporel de l'Église. Mais, excessive en son action, elle a eu pour conséquence d'absorber ses Églises dans l'État, ou plutôt elle y a introduit le gouvernement de l'État, confiant aux autorités civiles une mission religieuse et civilisatrice. L'État a tout d'abord usé avec modération de l'influence que la Réforme lui octroyait sur l'Église. Mais, avec le temps, son pouvoir en matière ecclésiastique s'est accru et la paix de Westphalie a consacré le principe territorial[3].

L'essentiel est de noter la répercussion qu'ont eue, dans les pays catholiques, les principes protestants. Bien qu'ils ne puissent être admis par le catholicisme, plusieurs causes en ont favorisé l'expansion. Pour combattre la Réforme, il fallait la puissance du bras séculier; les évêques et les Papes ont appelé les princes au secours. De même que la Réforme avait besoin de leur appui, de même Rome se voyait obligée de leur confier la contre-réforme[4]. L'Église paiera cher de tels services. Les Papes et plus tard les juristes ou les théologiens de cour donneront aux princes tant de droits que l'Église y perdra sa liberté. A droite de l'autel siégera le prince sur un trône élevé, tandis qu'à gauche, et sur un siège plus bas, se trouvera l'évêque officiant. Les droits nouveaux des princes constitueront un manteau commode sous lequel s'abritera une tyrannie insupportable. Des décrets innombrables envelopperont l'Église esclave d'un réseau serré, décrets éphémères, vite oubliés et remplacés par d'autres. Ici apparaît l'erreur fondamentale, l'aspect « intellectualiste » du territorialisme. Il étouffe la vie sous les prescriptions et les ordonnances. Il accable l'esprit sous le poids des règles compliquées. Dangereux pour l'État, il l'est encore plus pour la vie religieuse dont le principe est le libre enthousiasme. L'école

1. *G. S.*, I, 107-111.
2. *Id.*, 115.
3. *T. Q.*, 1823, 302-304; 1831, 32-35; Möhler, *T. Q.*, 1825, 251...; Tröltsch, *op. cit.*, 391-399.
4. *T. Q.*, 1820, 103-104. Ce sont les bulles papales qui ont donné aux princes de Bavière le « jus circa sacra » très étendu dont ils ont si longtemps profité.

rattache ainsi sa critique à sa polémique contre l' « Aufklärung ». Faisant de l'Église la victime résignée du mécanisme et de la routine [1], le territorialisme est le produit d'un état de civilisation extrême où le sentiment se volatilise en idées abstraites et où la vie religieuse est considérée comme un « moyen » qui peut être utilisé en vue de fins politiques [2].

La *Revue de Tubingue* n'oublie pas l'influence gallicane et son importance insigne pour la formation du territorialisme allemand. Elle montre, ici encore, que la faiblesse de l'Église justifie et provoque les prétentions de l'État. Les rois de France ont obtenu ce qu'ils voulaient des Papes qui ont agi par reconnaissance étourdie ou par égoïsme honteux [3]. Cet exemple ne pouvait être que funeste pour l'Allemagne où les princes eurent si souvent, après la Réforme, l'occasion de lutter pour la cause catholique [4].

Aujourd'hui l'Église n'invoque plus l'appui de l'État pour lutter contre le protestantisme. L'Église allemande ne réclame, au nom du principe de parité confessionnelle, que le libre exercice de ses droits à côté de la confession rivale [5]. Mais elle peut être tentée, pour faciliter sa réorganisation, de chercher un appui auprès des gouvernements. Elle doit résister à cette tentation [6], ne compter que sur la puissance de sa vie religieuse et la rigueur de sa discipline. L'État ne lui donnera pas de lui-même la liberté qu'elle réclame ; à elle de la conquérir. Il est vrai qu'en vertu de l'orientation prise par la politique actuelle, les principes du territorialisme ont perdu de leur intransigeance. Des signes avant-coureurs annoncent la fin d'un régime condamné par l'opinion. La domination de l'État sur l'Église aura bientôt duré aussi longtemps que celle de l'Église sur l'État au moyen âge. La loi de l'évolution et la nécessité d'une solution conciliatrice après l'oscillation tragique du passé permet aux catholiques d'espérer. Les charges de l'État se sont accrues et compliquées. Les sécularisations, les principes de l'économie politique nouvelle, l'exemple de l'Amérique du Nord et de la France amèneront l'État à priver l'Église de son secours matériel. Celle-ci retrouvera sa liberté et, après avoir décrit une vaste parabole, reviendra à sa situation primitive [7]. Mais le territorialisme exerce encore, en théorie et en pratique, sa domination sur plusieurs États allemands [8]. L'Église, loin

1. *T. Q.*, 1823, 304-305 et 1831, 34-39. Voir, sur l'effet qu'a eu la Réforme dans les pays catholiques, Warnkönig, *Die staatsrechtliche Stellung der kath. Kirche in den kath. Ländern des deutschen Reiches, besonders im 18. Jahrh.*, Erlangen, 1855, 18-21 pour la période de 1517 à 1648 et 21-27 pour celle de 1648 à 1750. La Réforme a eu pour effet : 1° de renforcer le principe catholique; 2° d'augmenter les droits du pouvoir civil en matière ecclésiastique. Pour les théories sur le « jus circa sacra » de la Réforme à 1800, voir encore Warnkönig, *op. cit.*, 27-130.

2. *T. Q.*, 1831, 19-20.

3. *Id.*, 1823, 304-305 et 1831, 32-34.

4. Sur l'influence gallicane, Warnkönig, *op. cit.*, 23...; Werner, *op. cit.*, 121-128; O. Meier, *Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage*, I, 24-28.

5. *T. Q.*, 1824, 589; 1825, 433-436, contre la religion d'État; 1823, 258 et 415.

6. *Id.*, 1825, 442-443; 1831, 328-329.

7. *Id.*, 1831, 39-43. Voir en part. 39 : « ... es ist nicht mehr sehr weit bis dahin, wo die Staatsgewalt das Innere der Kirche unter dem Vorwande des Aeussern und Zeitlichen ebensolang beherrscht haben wird, als die Kirchengewalt früher das Zeitliche des Staats unter dem Vorwande des Geistigen und Ewigen beherrschte. »

8. *Id.*, 1820, 118-119.

de se leurrer d'espérances vaines, doit se réorganiser, fortifier sa « volonté générale » et constituer son « opinion publique ». De quoi servirait l'aide de l'État à une Église sans force? Le seul remède contre la menace du territorialisme est l'énergie de la pédagogie ecclésiastique [1], la rénovation du dogme et de la discipline. La vraie conception de la liberté ecclésiastique fait de l'Église un « irréductible vivant », qui donne à César ce qui est à César et doit sa vigueur à sa Foi et à son Amour [2]. Abolira-t-elle le célibat, condition de sa liberté intérieure? Celle-ci est faite de l'inébranlable fidélité des catholiques aux éléments essentiels de leur religion. Le célibat est le témoignage irréfragable de la différence irréductible qui sépare l'État et l'Église. Une institution dont la fin suprême est d'enfanter les hommes à une vie supérieure a-t-elle pour origine l'État terrestre? Le célibat sera l'éternel obstacle à l'absorption de l'Église dans l'État. Il purifie l'Église de désirs politiques impurs et sauvegarde ainsi la liberté de l'État [3]. En 1835, au moment où les gouvernements du Haut-Rhin font valoir avec plus d'énergie que jamais leur « jus circa sacra », Drey adjure l'Église de fortifier sa discipline pour protéger ses « interna [4] ».

3. Le principe d'indépendance sauvegarde donc la liberté de l'État et celle de l'Église. Grâce à lui peuvent s'établir, entre les deux sphères, un rapport de confiance et un échange de services [5]. Entre elles il y a « opposition vivante » et non « contradiction ». Comment y aurait-il conflit de principe entre la révélation divine générale dont l'État fait partie et la révélation particulière en l'Église chrétienne? L'État et l'Église ont en commun leur origine divine. Möhler rattache le problème à la théorie de la révélation. Il ne faut diviniser ni la nature ni l'État. Admettre le surnaturel, c'est reconnaître la nécessité de l'Église [6].

4. Le moyen le plus sûr de maintenir entre l'État et l'Église l'équilibre et la collaboration est le concordat, qui détermine la limite entre les deux domaines. Il garantit aux contractants pleine liberté de mouvements à l'intérieur de chaque sphère [7]. Cette liberté assure l'entente. Le libéralisme politique et le libéralisme ecclésiastique se conditionnent mutuellement. Il doit y avoir simultanément, dans l'État et dans l'Église, conciliation entre la liberté et la nécessité, solution du problème de toute vie [8].

Une question délicate est celle de la nomination des évêques. Dans la province du Haut-Rhin, le « Fundationsinstrument » exigeait, pour

1. Hirscher, *T. Q.*, 1823, 250-258, 409-410; *T. Q.*, 1828, 228-229.
2. *Id.*, 1823, 410-413.
3. Möhler, *G. S.*, I, 256-257, 259-260; W. Gams, *op. cit.*, 138-139, 141, 145-146; *T. Q.*, 1826, 523, contre les cath. silésiens qui demandent à l'État prussien de supprimer le célibat.
4. *T. Q.*, 1835, 588-589; 1824, 589... Voir la critique de la théorie hégélienne des rapports entre l'Église et l'État par Staudenmaier, *Hegel*, 607-612, 634-635.
5. *T. Q.*, 1825, 436; 1823, 318-319.
6. *Athanasius...*, I, 222-224. Voir, contre le régime de la séparation, Gengler, *T. Q.*, 1832, 445... La revue publie son article en l'approuvant.
7. Drey, *Kurze Einl.*, 234-235, 206-207.
8. Möhler, *T. Q.*, 1829, 565... et *T. Q.*, 1827, 73...

l'évêque à élire, l'approbation du gouvernement. On imitait ici la loi anglaise sur l'élection des évêques irlandais. Le chapitre remettait une liste de candidats sur laquelle le gouvernement pouvait rayer les noms, mais de telle sorte qu'il restât un nombre suffisant de candidats. Ce droit de veto s'unissait ici aux garanties qui existaient en Prusse[1]. En 1822, la *Revue de Tubingue* souhaitait que la question fût réglée par un concordat. Ceux-là, disait-elle, doivent choisir l'évêque qui connaissent le mieux les besoins de chaque Église. Le prince et ses conseillers les ignorent le plus souvent. L'État ne nomme guère l'évêque courageux qui saura un jour leur résister. Le choix par les seuls chapitres présente aussi des inconvénients. C'est le clergé du pays qui sait le mieux ce que réclame le diocèse. L'évêque n'est-il pas le représentant de son clergé et de ses fidèles? Il faudrait, pour l'élection, la collaboration organique du clergé, du chapitre, des envoyés du prince, des avocats de l'Église et de la confirmation papale. Si la curie est intransigeante, la coalition du prince et du clergé indigène triomphera de sa résistance. Si l'État empiète sur le domaine ecclésiastique, le clergé uni au Pape pourra le tenir en échec[2]. C'est à une conclusion analogue que Staudenmaier aboutit en son ouvrage sur la question. S'il est vrai que l'Église catholique a sa constitution propre, dont l'épiscopat fait partie intégrante, elle seule a compétence pour élire ses évêques. Il est toutefois nécessaire que l'État collabore à cette élection et la confirme[3].

B. Car l'État n'est pas indifférent à l'Église. Il peut lui être utile. Il lui rend un service négatif par sa tendance territorialiste et ses prétentions tyranniques. La Providence place l'Église sous la tutelle de l'État pour la ramener à son principe religieux[4]. L'Église prend alors conscience de sa faiblesse et de ses devoirs[5]. L'État protège aussi l'Église. C'est lui qui maintient le principe de parité confessionnelle. Tandis que le droit de surveillance ne concerne que les éléments secondaires de l'organisme ecclésiastique, le droit ou le devoir de protection s'étend à sa totalité[6]. L'État doit même protéger les biens de l'Église et, s'il lui arrive de les séculariser, son devoir est de dédommager l'Église. Mais la *Revue* ne se fait pas d'illusions sur les conséquences éventuelles de ce secours pécuniaire. Il crée à l'État des droits dangereux. Plus l'État paie les prêtres, plus il tend à contrôler leur nomination[7].

En quelle mesure peut-il aider l'Église pour sa mission religieuse? Au début, la *Revue* insiste sur cette collaboration de l'État. Non seulement l'État travaille pour l'Église en éduquant l'homme en vue de la liberté

1. Golther, *op. cit.*, 63-67.
2. *T. Q.*, 1822, 323-326 et 312..., sur l'histoire de la nomination des évêques.
3. *Gesch. d. Bischofswahlen*, 13 et 462-463; Lauchert, *op. cit.*, 85...; Möhler, *G. S*, I, 110 et note *a*).
4. Drey, *Kurze Einl.*, 235; *T. Q.*, 1823, 310-311.
5. Möhler, *Athanasius...*, I, 221-222.
6. A. Schmid, *H. Jahrb.*, 1897, 575-577 (Cours de dr. can. de Möhler); *T. Q.*, 1823, 306-307..., 319-320; 1824, 101; 1825, 439, 437-438.
7. *T. Q.*, 1825, 438-439, 441-442.

extérieure [1], mais il contribue efficacement aux réformes [2]. C'est là un écho affaibli de l' « Aufklärung ». En 1824, Möhler trouve un exemple admirable de cette collaboration dans l'œuvre accomplie par Charlemagne. Le grand empereur veut que l'Église franque soit aussi florissante que celle d'Italie. Il appelle Alcuin, fonde des écoles et favorise la science. Il comprend que la faiblesse des évêques est l'un des maux les plus graves dont souffre l'Église [3]. Il les instruit, les aiguillonne et les oblige à agir. Il les unit en un permanent effort contre la barbarie du temps. Au Synode de Mayence (813), ces évêques réunis sauront le remercier. Il ne s'agissait pas ici de soumettre l'Église à l'État. Le principe d'indépendance se conciliait avec celui de collaboration active. Pourquoi l'Église aurait-elle regretté qu'en ces tristes temps l'initiative des réformes partît de l'État? L'État voit parfois leur nécessité mieux que l'Église. Il oblige celle-ci à se mettre au niveau de la civilisation contemporaine. Il suffit qu'il ne dépasse pas la limite, n'agisse sur l'Église que par l'intermédiaire de la hiérarchie [4]. Peu à peu, toutefois, cette théorie sur le rôle réformateur de l'État disparaît. L'idée maîtresse de l'école est que l'Église ne doit compter que sur elle-même.

C. A son tour l'État a besoin de l'Église. L'Église lui prête son appui moral, transformant la légalité extérieure en légalité interne ou libre obéissance [5]. L'on peut soutenir que l'Église, si supérieure que soit son « Idée » à celle de l'État, est son humble servante. L'Église indépendante rend à l'État plus de services que l'Église esclave [6]. L'État n'est pas une machine ou une masse morte. C'est un être vivant lié à l'Église par ses parties les plus élevées. Là où s'arrête l'ascension de l'État vers la liberté intervient l'Église, souveraine éducatrice des âmes [7]. Möhler proteste avec vigueur contre toute tendance à mettre l'Église au service d'une doctrine politique. La politique de religion est aussi condamnée que la religion d'État. Que valent ces politiciens sceptiques qui, sans l'aimer ou la servir par leur sainteté personnelle, prétendent inféoder l'Église à leur œuvre égoïste? Leur langage déshonore l'Église et la haine qu'ils s'attirent retombe sur elle. Ils créent une littérature nuisible aux intérêts supérieurs du catholicisme [8].

II. Cette conception générale inspire les commentaires de l'école sur les questions du jour : réorganisation de l'Église par les concordats, rapport entre la science catholique et l'université moderne, mariages mixtes. Elle y joint des aperçus sur le rapport du protestantisme avec l'État et sur le catholicisme étranger.

1. *T. Q.*, 1825, 441.
2. *Id.*, 1819, 74-75.
3. *Id.*, 1824, 370-383.
4. *Id.*, 1819, 75 et 1823, 310-311.
5. *Id.*, 1824, 100-103.
6. *Id.*, 1823, 413-414 (Hirscher).
7. *Id.*, 1825, 440.
8. Knöpfler, *op. cit.*, 95-97. Il cite Beda Weber, *Charakterbilder...*, 13. Voir, pour la définition de l'État « chrétien », Hirscher, *Chr. Mor.*, III, 660-725.

1. De 1815 à 1825 environ, l'Église se refait par une série de concordats qui ont, au point de vue des principes, une réelle importance. Pour la première fois, l'Église restaurée et l'État moderne mesurent leurs forces respectives et leurs droits irréductibles. L'ère des difficultés n'était pas encore ouverte. La Curie concluait une alliance avec le particularisme, se montrait encore souple et tous les gouvernements, avant 1830, publieront la bulle papale reconnue loi d'État en se réservant tous les droits de surveillance et de coopération aux affaires ecclésiastiques[1].

Le Concordat bavarois, dit la *Revue*, provoque des discussions passionnées[2]. Depuis trois cent cinquante ans, il n'y avait pas eu de concordat conclu avec Rome. En Allemagne, l'on s'était habitué à voir l'Église s'absorber dans l'État et l'on s'imaginait que la Papauté, satisfaite des États pontificaux, abandonnait toutes ses prétentions. Or l'Église allemande reconquiert son indépendance, la Papauté ressuscite de vieilles revendications et invoque de nouveaux droits. Deux opinions contraires sont en présence. Les uns blâment le Concordat, attaquent le Saint-Siège comme s'il en était l'unique promoteur, parlent de séparation, de patriarchat allemand et d'union avec l'Église grecque. D'autres couvrent le Concordat d'éloges et approuvent sans réserve tous ses articles. L'esprit de « parti » exerce ici ses fureurs. Partout le même phénomène : le conflit entre les extrêmes opposés et l'opinion publique en état de « polarité ». Rares sont les esprits qui savent tenir le juste milieu. Il faudrait y parvenir, voir les mérites et les défauts du Concordat récent[3]. Son mérite essentiel est d'affirmer en principe l'indépendance de l'Église. Dire qu'il lui accorde trop de prérogatives, c'est ne pas comprendre la légitimité de ses revendications; le Concordat respecte le principe de parité confessionnelle. Il conserve avec sagesse les diocèses anciens et maintient l'idée de l'immutabilité de l'Église organiquement constituée. Tandis que l'État perd, acquiert ou échange des territoires, l'Église est à l'abri de ces vicissitudes territoriales[4]. Mais le Concordat bavarois a de graves défauts. Le problème de l'élection aux fonctions ecclésiastiques y reçoit une mauvaise solution. Il n'était pas nécessaire de modifier l'usage sur ce point. Certaines libertés de l'Église ne relèvent pas d'un concordat; nul ne peut les lui enlever ou les lui conférer. Elle est libre, par définition, de choisir ses pasteurs. Pourquoi effacer d'un trait, en l'Église bavaroise, toute trace de « représentation », au moment où celle-ci, grâce au mouvement démocratique, s'introduit dans l'État? Le Pape donne au roi de Bavière le droit de pourvoir les sièges épiscopaux vacants. Mesure fatale, dont Rome sera seule à retirer de précieux avantages. Le Pape a considéré diocèses et chapitres comme n'existant pas. Il s'est conduit en monarque absolu[5].

1. O. Meier, *op. cit.*, I, 5-6; Sybel, *Clericale Politik...*, 24-31 ; K. Lamprecht, *Z. jüngst. d. Verg* , 2, 2, 101-105.
2. Voir le document *T. Q.*, 1819, 122-179 et l'article 300...
3. *Id.*, 300-304.
4. *Id.*, 304-308.
5. *Id.*, 309-317.

Quant à l'État bavarois, il a publié ensuite un édit de religion qui ne s'accorde guère avec le Concordat et que le nonce de Munich a essayé de faire révoquer. Le clergé bavarois n'est pas satisfait et son mécontentement est naturel. Car il désire, comme tout corps organisé, pleine liberté de mouvement en sa sphère propre et préfère, pour cette raison, le Concordat à l'édit[1].

La liberté de l'Église est donc menacée en Bavière. Mais un événement heureux vient de se produire. Les conférences de Francfort ont commencé; elles se proposent de relever l'Église de ses ruines et de fixer ses droits[2]. Ici encore se heurtent les conceptions extrêmes. Les uns s'imaginent qu'il s'agit d'une vaste réforme et d'une transformation totale de l'Église. D'autres se croient appelés à jouer le rôle de « gardiens de Sion », crient à l'hérésie et ne voient que dangers menaçant l'Église. Or il est uniquement question d'un congrès politique[3]. Il faut régler le rapport entre l'Église et l'État. L'Église doit être protégée et c'est à ce titre seulement qu'elle fait l'objet des conférences. L'on veut, sans modifier sa constitution interne, restaurer sa situation matérielle dans les États et réorganiser les évêchés et les chapitres. Il n'y a ni Église bavaroise, ni Église wurtembergeoise, etc., mais une Église catholique et c'est l'universalisme inhérent à sa nature qui intéresse les États. Les Églises particulières sont groupées autour d'un centre qui est en dehors des États et il faut prévenir, en rétablissant un sain équilibre, tout conflit entre les deux domaines. En vertu du principe de parité, l'État protestant doit tolérer et protéger l'Église catholique et c'est son intérêt. L'essentiel est de comprendre que la question catholique intéresse l'Allemagne entière. Les États vont-ils négocier séparément avec Rome? L'Allemagne n'est-elle pas assez morcelée? Tous les princes de la Confédération auraient dû s'unir et l'Église y eût gagné. Il y a une Église « française » et une Église « espagnole »; pourquoi n'aurions-nous pas une Église « allemande »? Son unité impliquerait-elle séparation d'avec Rome? Le corps entier est, au contraire, plus uni quand chacune de ses parties sauvegarde sa propre unité. L'Église allemande serait plus forte sans le morcellement politique actuel[4].

Ce défaut d'unité se fait partout sentir. Ce ne sont pas les sécularisations qui ont compromis la cause catholique, mais la manière dont le recès de 1803 a été appliqué. On a livré aux princes tous les biens ecclésiastiques et c'est de leur générosité que l'Église attend aujourd'hui sa dotation. Les chapitres ont oublié leur rôle et les princes n'ont pas pourvu les évêchés vacants. Le Pape est devenu l' « episcopus universalis » d'Allemagne et les Allemands ont abandonné leur Église. Les princes se sont placés sous la dépendance de Rome et l'Église dépourvue

1. *T. Q.*, 1819, 319-329, en part. 328.
2. *Id.*, 330 et 331-345 (historique de la convocation des conférences).
3. *Id.*, 461.
4. *Id.*, 461-469 et la suite, 469-478, sur l'ouverture des conférences: voir 657-669 la déclaration adressée au Pape. — Voir encore *T. Q.*, 1822, 225; 1821, 738-747.

d'évêques est sous la tutelle de l'État. Le patriote et le catholique soucieux des libertés ecclésiastiques voient avec douleur qu'il n'y a pas d'unité allemande. Une nation et son Église ne sont fortes que par l'unité[1]. L'Église qui s'élève sur les ruines de l'ancienne sera la vassale des 38 États souverains. La Sainte-Alliance saura-t-elle restaurer l'universalisme chrétien et sauvegarder les libertés de l'Église allemande? Elles ont plus d'importance que celles de l'Église gallicane. Elles sont menacées par le territorialisme et l'ultramontanisme. Le territorialisme poursuit une politique sournoise et cache son jeu. Les États ont peur de l'Église et la tiennent prisonnière, car le soupçon et la défiance engendrent le despotisme. L'ultramontanisme est pratiqué par les hommes d'État qui, au lieu de restaurer l'épiscopat et de pourvoir les sièges vacants, se laissent imposer les vicaires du Pape. Le système de Bellarmin est appliqué par des protestants! L'Église impuissante est victime de deux tyrannies. Il est vrai que certains gouvernements commencent à respecter la liberté de l'Église et, dans l'affaire du chapitre de Munster, la Prusse a donné le bon exemple. L'indépendance de l'Église est condition première d'une véritable « éducation nationale » qui doit former le citoyen en vue du développement « des eigensten Seyns und Lebens der Nation », favoriser la vie organique de tous les éléments de la vie nationale. En une nation libre, l'Église sera libre[2]. En 1823, la *Revue* est plus optimiste. D'heureux changements sont survenus depuis 1820. Le catholicisme allemand commence à redresser la tête. Le clergé est actif et la science théologique en pleine renaissance. Loin de détruire l'Église, les sécularisations l'ont purifiée et préparée aux luttes de l'avenir[3].

C'est ainsi que l'école, au moment où se décide le sort de l'Église, concilie son patriotisme et son désir d'unité avec le souci des intérêts catholiques. Elle veut, entre la Papauté restaurée et l'État territorialiste, une Église nationale vigoureuse par son clergé et ses évêques, capable de résister à la formidable pression qui s'exerce sur elle des deux côtés. Elle comprend que le morcellement politique est une cause de faiblesse pour l'Église, que le « divide et impera » est alors la devise des États et de la Papauté, qu'une coalition paradoxale se prépare entre le territorialisme protestant et l'ultramontanisme contre ce catholicisme national que, de toutes ses forces, elle travaille à restaurer.

2. Depuis la fondation de la Faculté d'Ellwangen, la question de l'enseignement universitaire catholique était posée en Wurtemberg. Avec le transfert à Tubingue avait triomphé le principe de la participation des études catholiques à la vie universitaire[4]. L'école suit le mouvement et se déclare nettement contre l'exclusivisme des institutions isolées. L'État wurtembergeois conservait ainsi une influence considérable sur la forma-

1. *T. Q.*, 1819, 93-95; 1822, 312...; 1820, 117-119.
2. *Id.*, 1820, 119-128; 1821, 738...
3. Voir Schanz, *T. Q.*, 1898, 11-12.
4. Voir notre ch. XVI.

tion du clergé[1]. Les articles 5 et 6 de la Bulle de 1827 réclamèrent la fondation de séminaires épiscopaux conformes aux décrets tridentins. Mais le § 13 du « Fundationsinstrument » leur opposa le principe de la « faculté catholique ». Le séminaire épiscopal de Rottenburg ne devait admettre ses candidats qu'après l'achèvement de leurs études théologiques. L'État et l'Église devaient être représentés à tous les examens[2].

Il s'agissait de montrer en quoi les prétentions de l'État étaient, sur ce point, légitimes et pour quelle raison il devait y avoir, dans le domaine universitaire et scientifique, collaboration étroite entre l'État et l'Église. Dès 1826, à propos de l'affaire de Louvain, Möhler réclame l'appui de l'État pour la culture du clergé. Le gouvernement a le droit d'exiger des prêtres catholiques une formation intellectuelle complète. L'État se fonde en partie sur la science, sur les « Idées » communes à toutes les sphères de son activité. Son intérêt supérieur coïncide ici avec celui de l'Église. Bien que sa mission ne soit pas de nature politique, le prêtre est le centre d'un groupement de citoyens et peut avoir sur eux une influence profonde. L'État doit donc fonder pour le clergé des institutions qu'il surveillera de concert avec les autorités ecclésiastiques. Le gouvernement néerlandais ferait bien de soustraire le clergé du pays à l'influence française, de réunir tous les prêtres en une faculté vivante et ouverte aux souffles du large. Que le clergé des Pays-Bas accepte les offres du roi. Pourquoi refuser en principe le don d'un gouvernement protestant? Les catholiques n'ont pas à craindre la lumière et du collège de Louvain peut sortir un jour « die ächte Aufklärung »[3].

Möhler développera plus tard avec ampleur sa pensée[4]. Organisme vivant, l'État évolue sous l'action de lois internes qui règlent son mouvement propre. Il cherche instinctivement à se dépasser lui-même, à s'élever à un stade supérieur. Ses virtualités se réalisent successivement, comme celles de la tradition ecclésiastique. Les universités n'ont pu devenir fonction intégrante de sa vie qu'à une phase avancée de son histoire. Il en est de l'État comme de l'individu. Pour que l'esprit puisse porter ses fruits, il faut que le corps soit vigoureux et complètement constitué. Pour que l'État puisse se charger de la civilisation intellectuelle, il faut qu'il ait assuré sa situation matérielle. La science n'est pas créatrice; elle n'est que le « miroir » de l'existence. L'ensemble vital doit être réalisé pour que les arts libéraux y puissent fleurir. Les universités ne se forment et ne prospèrent que dans les États parvenus à maturité[5]. Elles sont en relation étroite avec l'État, car elles cultivent la science qui reflète la civilisation totale constituée par lui. Or les plus anciennes universités ne furent pas des institutions d'État. Pendant la période de barbarie qui a précédé l'épanouissement de la civilisation européenne et la

1. Golther, *op. cit.*, 48-50.
2. *Id.*, 85-92. Voir encore Brück, *Gesch. d. kath. K...*, I, 349-410.
3. *T. Q.*, 1826, 77-89, 109-110.
4. *G. S.*, I, 268...
5. *Id.*, 268-271.

constitution des nationalités, les sciences ont dû se retirer dans la solitude des cloîtres, demeurant étrangères à la vie des États en voie de réalisation. Elles y ont conservé le précieux héritage du monde antique. Elles ont trouvé un abri sûr et des moyens de développement en cette Église qui, vieille de plusieurs siècles, était toujours restée fidèle à son idéal scientifique. C'est l'Église qui a fondé les premières universités [1]. Mais, peu à peu, la science s'est rapprochée de l'État; puis elle s'est fondue avec lui. La même loi qui séparait autrefois les universités de l'État les oblige maintenant à s'unir à lui. Un rapport naturel de réciprocité s'est établi entre la science et la vie. L'État crée des universités, les entretient et leur donne une raison d'être [2].

Deux phénomènes ont profondément influencé le rapport entre les universités et l'État. L'Idée de l'État a évolué. Le moyen âge, en sa pensée intuitive et encore confuse, considérait l'État comme une société d'origine divine. Cette conception avait besoin d'être développée et clarifiée. Elle prend en ce moment, grâce à la réaction contre la théorie du Contrat social, conscience d'elle-même. La pensée philosophique a fait un immense progrès du jour où elle a compris que l'homme est inséparable de l'État, ne peut vivre qu'en lui et que l'État se fonde sur une nécessité à la fois humaine et divine. Car les notions de « droit » et de « contrat » présupposent l'existence positive de l'État. L'État moderne parvient ainsi à se « savoir » lui-même et la science fait « organiquement » partie de sa vie totale. La théorie abstraite du contrat contingent et arbitraire, produit de l'intellectualisme, séparait de l'État la science, la science qui recule d'horreur devant l'idée de la liberté d'indifférence (blosse Willkühr) et n'est satisfaite que par la vision des lois constitutives, de la nécessité interne, de l'évolution et de l'union organiques de toutes choses. La théorie du contrat faisait de la science un simple « moyen », non l'expression suprême de la civilisation positive réalisée par l'État vivant. Mais l'État actuel, qui s'est haussé à l' « Idée » de lui-même et se considère comme union du Divin et de l'Humain, sait qu'il doit cultiver la science [3]. Il est en même temps devenu « constitutionnel ». Comprendre la nécessité interne de l'État, c'est comprendre que la vraie liberté n'est possible que dans l'État. En l'État véritable et organiquement constitué se concilient la nécessité et la liberté. En lui la science est indépendante et vouée à la poursuite de ses fins propres [4].

En lui aussi l'Église est libre. Telle est la pensée dernière de Möhler. C'est de l'État « organique » et « constitutionnel » que Möhler attend, en partie, le salut et la solution du problème. De l'État qui cultive la science pour elle-même, de l'université moderne le théologien catholique n'a rien à craindre. Il sait qu'il trouvera en elle sa liberté et le contact fécond avec la science contemporaine. Il sait qu'en elle seule s'opérera l'union

1. *G. S.*, I, 271-276.
2. *Id.*, 275-277.
3. *Id.*, 277-280.
4. *Id.*, 280-282

entre la vie religieuse et son expression idéologique, entre le christianisme et la civilisation. L'organicisme romantique célèbre ici ses mystères et; soumettant l'Église et l'État à sa conception de la vie universelle, établit entre eux un rapport d'analogie qui, malgré leurs différences irréductibles, fonde la possibilité d'une entente et d'une collaboration[1].

3. C'est sur la question des mariages mixtes que, vers la fin de la période ici étudiée, se livrera le premier conflit tragique entre l'État allemand et l'Église réorganisée. En 1825, Möhler ébauche une solution harmonieuse du problème. Placé par l'Affaire de Cologne en face du fait accompli, il essaiera, en 1838, d'en dégager la leçon.

Des opinions extrêmes sont en présence. Les uns accordent à l'Église seule le droit de légiférer en matière matrimoniale ; les autres lui refusent, au profit de l'État, toute prérogative. Les premiers oublient que l'État a ses lois propres, les seconds que la législation civile est en partie dérivée de la législation ecclésiastique, que l'Église fut la première à proclamer l'indissolubilité du mariage et qu'elle s'est déchargée sur l'État moderne devenu conscient de fonctions qu'elle fut autrefois seule à pouvoir accomplir. Il en est de la législation matrimoniale comme de la science universitaire. Mais l'Église conserve le droit de déclarer nul, de « son » point de vue, tel ou tel mariage. Si l'État peut seul donner au mariage valeur « civile », il ne s'ensuit pas qu'il soit seul compétent pour lui opposer obstacle. Un mariage valable pour l'État peut être nul pour l'Église. Tout citoyen est libre de ne pas obéir à l'Église et d'en sortir. Toute la question, en cas de conflit, est de savoir si l'Église dispose d'une puissance « religieuse » assez grande pour faire comprendre aux fidèles la sainteté du mariage catholique et les retenir. Elle ne peut agir que par la persuasion. Si l'État adopte un obstacle déjà établi par l'Église, cet « impedimentum » ne perd pas son caractère ecclésiastique et l'entente devient facile. L'essentiel est de distinguer, dans le mariage, le « contrat » et le « sacrement ». Ce dernier ne relève que de l'Église, est une réalité d'ordre purement spirituel, indépendante à l'égard des restrictions et des contingences de l'ordre civil. Si un mariage n'est valable que pour l'Église, le prêtre dira aux fiancés : Votre mariage est possible au point de vue sacramentel et l'Église le désire ; mais, du moment où l'État vous refuse sa sanction, de quoi vous servira la bénédiction nuptiale? Le vrai catholique cherche à satisfaire simultanément les exigences de l'État et celles de l'Église. L'État qui dénierait à l'Église toute influence en matière matrimoniale se rendrait coupable de tyrannie et d'ingratitude envers la société religieuse qui, à l'époque barbare, lui a préparé le terrain et lui a fourni un premier modèle de législation[2].

Mais pourquoi le problème des mariages mixtes est-il devenu, en Allemagne, pierre de touche pour le rapport entre l'Église et l'État? Möhler

1. Voir encore Staudenmaier, *Ueber das Wesen der Universität* (1839); voir Lauchert, *op. cit.*, 339-346.

2. *T. Q.*, 1825, 462-486; voir encore *T. Q.*, 1821, 700...; 1821, 515...; 1824, 280-292; 1830, 714... et 565-568 ; 1827, 304-308.

explique avec impartialité les origines de l'affaire de Cologne. On cherche les causes du mouvement sur le terrain politique et révolutionnaire. Mais où sont les révolutionnaires en question? S'agit-il de la jeune Allemagne? Elle n'admet pas la conception catholique du mariage. S'agit-il des radicaux? Ils ne comprennent ni l'Église ni ses institutions. S'agit-il de Lamennais et de ses disciples allemands? Lamennais est mort et son œuvre stérile a disparu avec lui. Où donc est ce parti révolutionnaire qui serait la cause du conflit qui vient d'éclater en Prusse? Möhler ne se fait d'ailleurs aucune illusion. Il sait qu'en cet enthousiasme sain, en cette flamme divine on a jeté des brandons infernaux! Où Dieu se construit une Église, le Diable se bâtit une chapelle[1].

Voici l'origine véritable de la lutte. En Allemagne, dans les provinces rhénanes en particulier, la pratique des mariages mixtes a nécessairement varié. Au début du XIXe siècle, en vertu de la coïncidence entre les limites politiques et les limites confessionnelles, les mariages mixtes étaient rares. Des modifications territoriales ont réuni, en la plupart des États, les deux confessions. Les mariages mixtes, favorisés par les projets d'union confessionnelle, se sont alors multipliés. Mais l'indifférentisme d'autrefois a disparu et l'esprit religieux s'est réveillé. Avec une égale énergie, le protestantisme et le catholicisme ont pris conscience d'eux-mêmes et mesurent, en ce moment, leurs forces respectives. L'Église catholique a retrouvé le sens de ses institutions et rénové, en particulier, sa législation sur les mariages mixtes. Elle revient à sa tradition en fortifiant son énergie intérieure. Le gouvernement prussien, pour faire adopter sa liturgie, l'a présentée comme un retour à un ancien état de choses. Pourquoi l'Église n'essaierait-elle pas de faire revivre un passé plus vénérable encore? [2]

C'est ainsi que la législation catholique sur le mariage est devenue le point par où l'Église s'est dégagée de sa servitude. Le débat dépasse le cadre de l'affaire actuelle. Tout un système de politique religieuse, qui n'avait pas prévu l'adjonction subite au royaume de cinq millions de catholiques, entre maintenant en conflit avec l'Église. Le gouvernement, en chargeant l'archevêque de chaînes, a libéré par là même les catholiques de celles qui les enserraient depuis longtemps. Dans les pays rhénans, l'Église a pour jamais conquis sa liberté. S'agit-il de revenir à la domination de l'Église médiévale sur l'État? L'Église menacée de toutes parts songerait-elle au despotisme d'antan? Toute la question est de savoir si la conception prussienne du rapport entre l'Église et l'État doit céder devant les prétentions de l'archevêque. La politique prussienne est, d'ailleurs, excusable de ses errements. Adaptée au catholicisme silésien, elle ne suffit plus aux exigences actuelles. Il aurait fallu la modifier. Les hommes d'État prussiens sont trop sages pour ne pas donner à leur État un caractère plus « organique ». Ils ne considèrent pas les hommes comme des abstractions que l'on soumet de force à des lois toutes faites. Ils ont de la souplesse;

1. *G. S.*, II, 226-228.
2. *Id.*, 228-230.

on veut du moins le croire! Möhler espère que le conflit aura d'excellents résultats. Le gouvernement d'une population mixte se trouve placé en face d'une tâche délicate et complexe. On vient à bout de barbares par la force et l'on dirige sans peine des sujets affaiblis par un excès de civilisation. Mais il est difficile de s'entendre avec des corps sociaux conscients d'eux-mêmes. Les luttes confessionnelles, qui ont duré jusque vers 1650, ont fait place à une période d'indifférentisme complet. Ces extrêmes opposés sont maintenant dépassés[1]. Les confessions s'installent dans le même État et la monarchie moderne doit établir l'équilibre entre ces éléments irréductiblement divers. L'épée et la persécution n'y parviendront pas. Quant à la politique de l'union confessionnelle, on ne peut que l'approuver, à condition toutefois qu'elle ne dépasse pas les limites naturelles qui lui sont fixées; l'union ne peut s'opérer que dans le domaine spirituel et en pleine liberté. Pour l'instant, les catholiques rhénans feront bien de se retrancher dans leurs positions, en attendant que la Prusse ait assoupli son système[2].

L'État aurait-il le droit de régler l'éducation d'enfants issus de mariages mixtes? Celui des époux qui cède et fait élever ses enfants dans la confession de l'autre agit en vertu d'un libre consentement sur lequel l'État n'a aucune prise. Il ne peut, sur ce point, édicter aucune législation. Tout au plus devra-t-il exiger des parents qu'avant le mariage ils prennent une décision à cet égard. On a vainement tenté de justifier la loi prussienne actuelle. Elle oblige les enfants à suivre la religion du père, mais accorde au prêtre la permission d'exercer une « influence morale » sur les fidèles pour prévenir les mariages qui priveraient l'Église des enfants futurs. Elle s'imagine lui rendre un service et la débarrasser d'une contrainte, comme si l'Église n'avait jamais usé que de la contrainte pour éduquer ses membres et ignorait la valeur de l'action morale! Pourquoi exagérer le danger que courent les autres confessions? Supposez que tous les enfants issus de mariages mixtes deviennent catholiques en vertu du principe maintenu par l'Église. Ne sait-on pas que l'Église, par d'autres institutions, par le célibat en particulier, voit diminuer le nombre de ses membres? L'Église réalise son idéal sans se préoccuper des conséquences extérieures. Pourquoi la craindre? Croyez-vous qu'elle maintient son principe pour l'emporter numériquement sur les autres confessions? Si l'État la considérait comme puissance purement religieuse, les conflits deviendraient impossibles[3].

4. Tandis que l'Église catholique conquiert son indépendance, le protestantisme demeure sous la tutelle de l'État. La liturgie prussienne a servi d'avertissement au catholicisme qui, sans en subir les inconvénients, a profité de l'expérience faite[4]. Schleiermacher dénie au prince le droit

1. Voir notre chap. x.
2. *G. S.*, II, 230-237.
3. *Id.*, 237-243. Voir encore Drey, *T. Q.*, 1834, 241...
4. *T. Q.*, 1825, 245 (Möhler). Voir 245-247 sur l'histoire de la liturgie et les discussions qu'elle a provoquées. Möhler attaque Augusti, le professeur de Bonn, qui, à propos de la liturgie, défend le « cujus regio ejus religio ». Voir sur lui *T. Q.*, 1825, 415-416.

d'imposer à l'Église une liturgie. Sa protestation est conforme à ses idées. Toute société religieuse a, pense-t-il, le droit de s'organiser elle-même et de se donner un culte. L'État n'a qu'un droit : celui de surveillance et son « jus circa sacra » n'est que négatif.[1] Les principes que défend Schleiermacher nous montrent ce qu'il faut penser des écrivains luthériens ou calvinistes qui attribuent à la Réforme une amélioration des rapports entre l'Église et l'État. Ils ne connaissent pas l'histoire. Avant la Réforme, l'Église fut libre en son domaine et les organes de son administration réglaient les questions accessoires. Bien que fidèle à sa tradition, l'Église savait que certains éléments de sa discipline ne pouvaient prétendre qu'à une durée relative. Elle cédait donc à l'État sur des points secondaires, pensant qu'elle atteindrait sa fin propre par d'autres moyens. Même au moment où la puissance papale fut dominante, l'État conserva ses prétentions qui n'étaient certes pas aussi grandes que celles de l'État moderne. Les deux pouvoirs étaient donc, bien que l'État exerçât certains droits sur l'Église, en relation de réciproque indépendance. Mais qu'arriva-t-il après la Réforme? Celle-ci contribua à brouiller les cartes. En Allemagne, le protestantisme confia ses destinées au pouvoir civil. On utilisa la liberté de l'Église comme argument pour rendre le catholicisme suspect aux princes. Ce fut le règne du territorialisme. On inventa le droit ecclésiastique « naturel ». Pfaff et Mosheim firent des emprunts, tout en le modifiant, au système qui, depuis longtemps, était en vigueur en France. Partisan du système collégial, Schleiermacher est obligé, pour maintenir son interprétation, d'abandonner le terrain de l'histoire. Au lieu de rétablir le rapport naturel entre l'État et l'Église, la Réforme l'a donc compromis. A l'heure actuelle, la situation est fort embrouillée et l'Église protestante, dans les pays où le gouvernement est protestant, se débat en d'inextricables difficultés[2]. Schleiermacher ne voit lui-même de solution que dans une réorganisation complète de la constitution ecclésiastique. Il veut que l'exercice du droit liturgique par le prince soit justifié par les désirs de l'Église elle-même. Il indique que toute innovation qui n'est pas sanctionnée par un « besoin » positif est éphémère et n'a aucune chance de succès. Le culte est pour les fidèles, non les fidèles pour un culte que leur prescrit l'État. Si le gouvernement charge les consistoires de nommer une commission en vue de la réforme liturgique, la difficulté ne sera pas levée. Car les consistoires sont à la fois autorité d'État et autorité d'Église et la réforme aura pour origine apparente le pouvoir civil. Schleiermacher réclame la constitution presbytérale; elle est, à son sens, conforme à l'esprit du protestantisme, le clergé réuni pouvant seul choisir les hommes compétents. Il y aurait ainsi, remarque Möhler, une certaine analogie entre ces assemblées presbytérales et les synodes diocésains prescrits par le Concile de Trente[3].

Ainsi Möhler veut montrer, contre Schleiermacher, que la Réforme a eu

1. Voir *T. Q.*, 1825, 248-251, l'exposé de la thèse de Schleiermacher (Pacificus sincerus).
2. *Id.*, 251-254.
3. *Id.*, 258-261.

pour effet de compromettre le rapport naturel entre l'État et l'Église et de favoriser les progrès du gallicanisme en Allemagne. S'il approuve les principes théoriques de Schleiermacher, il insiste sur les difficultés de leur application au protestantisme. Mais à la thèse de Schleiermacher s'oppose celle de Marheinecke qui, ne perdant jamais de vue l'opposition confessionnelle, considère le rapport entre l'Église évangélique et l'État comme interne et essentiel. Il ne veut ni confondre ni séparer l'État et l'Église; mais il établit entre l'Église et l'État protestants une relation si étroite que l'Église catholique ne peut s'unir que très extérieurement à l'État protestant, voire même à l'État catholique. Entre elle et l'État ne peut régner que le régime concordataire qui implique séparation et désharmonie. L'exercice du droit liturgique par les gouvernements protestants est donc normal. Bien qu'exercé par l'État, ce droit est de nature ecclésiastique, car le chef de l'État représente l'unité de l'État et de l'Église. Telle est la thèse de Marheinecke. Elle fait du catholicisme un agent de discorde entre l'État et l'Église, du protestantisme l'instrument souverain de leur unité parfaite [1]. Möhler n'a pas de peine à montrer que cette théorie est incompatible avec le principe de parité confessionnelle et ne peut convenir à un État qui vient de s'adjoindre cinq millions de catholiques. La conception de Marheinecke, qui veut justifier le système dont les prétentions, dix ans plus tard, provoqueront l'Affaire de Cologne, prouve l'influence détestable exercée par la Réforme sur le rapport entre l'État et l'Église [2].

Tandis que Schleiermacher cherche à rendre les princes catholiques suspects à leurs sujets protestants, Marheinecke essaie de rendre les sujets catholiques suspects à un roi protestant. Les deux théologiens se trompent et leur attitude ne peut que provoquer une défiance générale [3].

C'est pourquoi les principes au nom desquels Ammon justifie la liturgie prussienne paraissent à Möhler plus heureux. Ammon respecte la liberté de l'Église. Il voit fort bien la différence essentielle qui sépare l'Église et l'État. S'il maintient le droit qu'a le prince d'introduire une réforme liturgique, il le déduit des faits positifs, de l'existence en commun que doivent mener l'Église et l'État. S'il approuve la liturgie actuelle, c'est parce qu'elle peut, à son sens, soutenir l'examen, reste conforme à l'Évangile, se fonde sur d'anciennes ordonnances ecclésiastiques, est rédigée avec clarté et concision, met fin à un état d'anarchie déplorable provoqué par l'évolution doctrinale. Mais cette réforme indispensable est opérée par l'État et cette nécessité constitue toujours un redoutable danger pour la liberté de l'Église protestante [4].

C'est la thèse que Möhler ne cesse de soutenir. Les Églises protestantes sont pour l'État une proie facile, car elles n'ont pas en elles-mêmes de principes organisateurs. Elles ne peuvent les recevoir que de l'État qui impose de bienfaisantes limites à leur excentrique mobilité. Qui dit pro-

1. *T. Q.*, 1825, 262-265.
2. *Id.*, 265-269. Voir encore 269-276.
3. *Id.*, 276-277.
4. *Id.*, 298-302.

testantisme dit individualisme religieux. Les liens que l'État tyrannique impose à l'Église protestante ne gênent guère l'individu qui se considère comme indépendant de la communauté. La subordination de son Église à l'État le laisse indifférent et il peut toujours, au besoin, se réfugier dans une secte. Quand les pasteurs protestants prêtent serment à l'État, ils manient fort habilement la restriction mentale et c'est grâce à cette souplesse qu'ils ont pu accepter la liturgie prussienne [1] ! Le principe de la liberté de l'Église est catholique et c'est de l'Église catholique que les Églises dissidentes le tiennent[2].

5. Le rapport de l'Église française avec l'État ne cesse d'intéresser l'école wurtembergeoise. L'Église française, si grande autrefois, est en train de perdre son autorité. L'esprit du clergé français est un esprit d'intolérance. Ce clergé est divisé à plusieurs points de vue. La Révolution a provoqué une première scission entre prêtres assermentés et prêtres non-assermentés. Puis est venu le Concordat, provoquant une séparation nouvelle entre prêtres concordataires et prêtres non-concordataires. Le clergé de France subit toutes les fluctuations de la politique. Vers 1805 a éclaté un troisième conflit et les « Jansénistes » se sont opposés aux « Jésuites ». La Révolution est, sans doute, la cause esssentielle de toutes ces discordes. Mais remarquons bien qu'avant la tourmente de 1789 un ver secret rongeait déjà le clergé français. Dès cette époque règnent partout l'apathie, l'abandon de la science et des devoirs sacerdotaux. Disons alors que la Révolution n'a pas eu de peine à malmener un clergé qui ne pouvait lui opposer qu'une faible résistance. La cause originelle de ces malheurs, c'est l'antique servitude de l'Église française à l'égard de l'État. Le clergé et la royauté avaient su résister au Pape ; ils avaient triomphé en se soutenant mutuellement. Mais la rançon de cette alliance a été dure et, peu à peu, le clergé est devenu un instrument docile entre les mains du pouvoir civil. Bossuet n'a pas compris, en 1682, que toute sa théologie était au service de fins purement politiques. Car peu après, sur un ordre du roi, le clergé se voyait obligé de violer les articles de 1682 et d'adopter la Bulle Unigenitus. C'est ainsi que, progressivement, il a perdu sa valeur et son énergie. Abandonné par l'État lors de la Révolution, il n'a eu de ressource que la fuite. La Révolution a mis en évidence sa décadence profonde. La Constituante, qui reprenait la tentative des rois, a essayé d'en faire un clergé révolutionnaire. Répudiant alors la tradition gallicane, même en ce qu'elle avait de légitime, le clergé français s'est tourné vers Rome. De gallican il est devenu ultramontain. Il a passé d'un extrême à l'autre. Il est tombé de Charybde en Scylla et de servitude en servitude. Ceux qui s'adressent au Pape le font en claire connaissance de cause ou par aveugle instinct. Les premiers comprennent la nécessité de renforcer, en l'Église, le principe monarchique pour lutter contre l'anarchie des Églises nationales. Les autres poursuivent le même

1. *G. S.*, I, 260-266.
2. *Id.*, I, 70-71.

but, mais inconsciemment et conservent alors la même servilité qu'auparavant. C'est pour les États eux-mêmes une bonne leçon. Quand ils gênent l'Église, ils y provoquent une poussée d'ultramontanisme. Le défaut de l'Église française est son impuissance propre. Placée, comme toute Église nationale, entre la tyrannie de l'État et celle de la Papauté, elle oscille entre l'une et l'autre. De l'Église allemande l'école wurtembergeoise réclame précisément qu'elle augmente ses ressources et son énergie afin de résister avec succès à cette double oppression [1].

C'est dans le même esprit que Möhler, sur la demande de B. Leu, donne son avis sur la question suisse. S'il est vrai qu'en Suisse les hommes d'État sont hostiles à l'Église, que celle-ci se contracte et se défende. Les partisans de l'État invoquent l'exemple des empereurs chrétiens, de Charlemagne en particulier. Ils ne voient pas que les droits exercés par celui-ci s'expliquent par l'époque carolingienne et par une situation particulière de l'Église à l'égard de l'État. Les politiciens suisses ont-ils du catholicisme la conception que Charlemagne s'en faisait lui-même? Les théologiens d'État appartiennent-ils, en Suisse, à la catégorie des Alcuin et des Paul Sarpi? Qu'ont fait les républiques helvétiques pour l'Église? L'on invoque, avec une insigne maladresse, l'ancienne histoire. L'État suisse cherche à tyranniser les consciences catholiques et à séparer l'Église du Saint-Siège. Rien de plus nécessaire et de plus légitime que la résistance opiniâtre de l'Église suisse et du Saint-Siège [2]!

Telle est la pensée de l'école wurtembergeoise sur les rapports entre l'Église et l'État. Il n'est pas de domaine où se révèlent mieux, et avec plus de claire simplicité, son idéologie et son libéralisme « sui generis ». Elle saisit merveilleusement l'idée centrale du romantisme et en utilise, pour la défense de la cause catholique, toutes les ressources.

1. Voir *T. Q.*, 1820, 135-164. Voir encore *T. Q.*, 1824, 3...; 1826, 452...; 1822, 693..., 1827, 3... (sur Lamennais); 1826, 287... (sur Lamennais et son fanatisme politique); W. Gams, *op. cit.*, lettre de Möhler à Döllinger (1830), 113-114; *T. Q.*, 1830, 578-581; 1832, 651...; 1831, 41-42, 328-329. Tous ces articles ne contiennent que le développement de la thèse soutenue en 1820.

2. *G. S.*, II, 253-266 et W. Gams, *op. cit.*, 138-146. La lettre de Möhler est de 1836.

CONCLUSION

I. Considérée en son ensemble, la production théologique de l'école wurtembergeoise s'ordonne autour de trois « conflits » essentiels dont la solution absorbe, au temps du romantisme, toute la pensée catholique allemande. Le premier met aux prises le christianisme et la civilisation contemporaine, la révélation « seconde » et la révélation « primitive », la théologie et la philosophie. Les professeurs de Tubingue défendent le dualisme chrétien contre les tendances monistes et panthéistes de la spéculation allemande. Mais ils le renouvellent, d'autre part, en empruntant à cette même spéculation ses idées et ses formules maîtresses pour opérer une conciliation féconde entre la notion de révélation transcendante ou objective et celle de sentiment religieux immanent ou subjectif, pour éviter simultanément l' « extrinsécisme » de l'ancienne théologie et l' « intrinsécisme » de la nouvelle. — Dans la mesure où le protestantisme prépare ou facilite l'éclosion du panthéisme moderne, ce premier conflit annonce et provoque le second qui, plus restreint que le précédent et intérieur au christianisme, place une confession en face de l'autre, le catholicisme traditionnel en face du vieux et du nouveau protestantisme. Le « Symbolique » et les « Nouvelles Recherches » de Möhler essaient de mettre en relief leur différence irréductible. Mais, en même temps, elles tentent de renouveler la dogmatique catholique en y introduisant ce que le catholicisme peut, sans être infidèle à lui-même, renfermer de protestantisme latent, d'individualisme religieux et de liberté spirituelle. Elles veulent concilier l'autorité de l'Église et les droits de la religion personnelle. — Le conflit des confessions nous amène enfin au troisième, plus restreint encore et propre au catholicisme. La conception libérale et généreuse élaborée par la pensée germanique et influencée par le protestantisme s'oppose fatalement au catholicisme réactionnaire venu de Rome. L'on veut, à Tubingue, parvenir à une vivante conciliation entre l'ultramontanisme légitime que comporte tout catholicisme conscient de lui-même et les prérogatives non moins justifiées de toute Église particulière. L'idéologie de l'école wurtembergeoise exprime, sous forme classique et définitive, l'admirable rêve d'une Église allemande qui, rendue plus

forte et plus cohérente par l'unité politique de la nation, serait capable de résister simultanément à une double oppression, à la tyrannie de l'État et à celle de la Papauté. Mais, ici encore, l'école met à profit les tendances qu'elle combat le plus âprement. Elle donne à sa conception générale du catholicisme un caractère toujours plus énergique, agonal, disciplinaire et même ultramontain, sans toutefois dépasser les limites que lui impose son libéralisme de principe.

L'on assiste donc, en chacune de ces trois sphères, à un double phéno-d' « assimilation » et de « défense ». Très rapprochée de nous encore, la tentative des professeurs de Tubingue nous fait saisir, par intuition directe, comment la pensée chrétienne-catholique a su, à toute époque, emprunter aux systèmes dont elle combattait les tendances constitutives la forme ou le schème de leur vision intellectuelle, afin de s'exprimer, de se renouveler et de se mettre elle-même au niveau de la civilisation ambiante. Elle utilise de manière originale les acquisitions de la pensée contemporaine. Elle sait toujours restaurer, par ce moyen, l'un des multiples aspects de sa riche tradition. Si catholique soit-elle, l'idéologie de l'école wurtembergeoise est nettement représentative de l'idéologie romantique telle qu'on peut la dégager, en ses linéaments essentiels, des systèmes nombreux qui en tirent les conséquences les plus diverses. A l'attitude « nationale », bien que non schismatique, prise par l'école répond ainsi exactement la forme qu'elle donne à sa pensée. La genèse et la formation de sa théologie présentent, de ce chef, un double intérêt « sociologique » et « historique ». Elles nous montrent en détail comment les idéologies constituées par les individus supérieurs sous l'action des circonstances et d'influences complexes descendent progressivement, avec lenteur autrefois et, à l'heure actuelle, avec une rapidité que favorisent les progrès accomplis par la civilisation moderne, dans les sphères inférieures et se communiquent aux divers éléments de l'organisme social qu'elles transforment profondément. La vision mystique autour de laquelle se coordonne la production gœthéenne et romantique trouve à Tubingue, comme autre part, des applications imprévues. Elle s'étend aux plus humbles catéchismes et livres de piété où elle devient un ferment capable de renouveler la religiosité populaire et d'organiser la masse encore amorphe des fidèles en vue des luttes prochaines. L'idée d'organisme vivant, agrandie et spiritualisée, influencée simultanément par les récentes conquêtes de la biologie et les affirmations du subjectivisme moderne, mythe constructeur et schème dynamique, ne renouvelle pas seulement les grandes assises de la théologie catholique, mais guide les penseurs wurtembergeois en leur œuvre de réformes pratiques. C'est une véritable « représentation collective » qui, à mesure qu'elle se transmet des individus créateurs aux diverses couches sociales, perd sans doute sa première originalité, mais conserve partout sa vertu rénovatrice. La puissance de son action sur la nation allemande en train de se reconstituer montre qu'elle répondait aux aspirations les plus profondes de l'esprit germanique. Le rôle qu'elle a joué dans la formation de la théologie catholique wurtembergeoise nous permet

d'entrevoir, par simple application du principe d'analogie, le travail identique qu'elle a pu accomplir dans les domaines les plus variés. C'est ainsi que l'étude monographique de l'humble école wurtembergeoise nous révèle avec fidélité la nature intime du romantisme allemand, le secret de son œuvre de réorganisation sociale.

Il se réduit, en dernière analyse, à une sorte de « mentalité » nettement caractérisée et aisément reconnaissable qui, réfléchissant dans l'ordre intellectuel le labeur d'une nation obligée par les circonstances de faire face à une situation étrangement complexe, est éminemment compréhensive et synthétique, tend surtout à concilier les contraires et à remplacer les « contradictions » du passé par des » oppositions » vivantes, défend le point de vue de l'unité en même temps que celui de la multiplicité, fait simultanément l'apologie de l'individualisme et du corporatisme. Dans le domaine religieux en particulier, le romantisme allemand tente de fondre harmonieusement les tendances maîtresses des grandes Églises alors existantes. Il emprunte au luthéranisme, la plus directe de ses sources, son subjectivisme latent, le goût des certitudes intimes et de la piété individuelle. Mais en même temps, sous l'influence toujours plus forte d'un calvinisme moderne qu'expriment admirablement Shakespeare et Rousseau, il se pénètre profondément d'une conception agonale de l'existence qui met au premier plan l'énergie individuelle et corporative, corrigeant ainsi la passivité tranquille du piétisme luthérien, retrempant le courage allemand pour les combats futurs. Il retrouve enfin spontanément, en vertu de ses aspirations les plus ardentes, le secret de la vie catholique et de l'impérissable grandeur d'une confession qui identifie christianisme et communion spirituelle. Il tente donc une synthèse nouvelle des tendances que le schisme du xvi[e] siècle avait obligées à se développer séparément. Sous son action dominante, le protestantisme essaie de se hausser jusqu'à l'universalisme objectif et le catholicisme de se pénétrer d'individualisme. C'est pourquoi, dans la théologie wurtembergeoise, voisinent, avec plus ou moins de conscience, le piétisme luthérien, l'individualisme calviniste et les données fondamentales du dogme catholique. Les puissances spirituelles manifestées par la Réforme semblent ici vouloir demander accès au catholicisme. Un travail de réintégration commence, qui donne au rêve obstiné des théologiens de Tubingue sa vraie signification. Si prématurée fût-elle, si grandes que fussent les difficultés du moment, la tentative n'en était pas moins féconde et pleine de promesses. Il importe de connaître ces difficultés et d'étudier la reviviscence de ce mouvement dans le « modernisme » actuel.

II. Quel accueil l'école wurtembergeoise trouve-t-elle en Allemagne et à Rome vers 1835, au moment où sa théologie est constituée et où Möhler va bientôt disparaître? Ce qu'il faut savoir de la biographie de Möhler nous l'apprend. Le caractère de son œuvre l'exposait à entrer en conflit : 1° avec la faculté protestante de Tubingue et le gouvernement wurtembergeois, après la polémique déchaînée par la « Symbolique »; 2° avec

les écoles catholiques libérales de l'époque, avec l'hermésianisme en particulier, avec l'école de Munich elle-même où Möhler, dans les dernières années de sa vie, se trouvera toujours plus isolé; 3° avec Rome enfin et la fraction étroitement ultramontaine du catholicisme allemand.

La « Symbolique » et la controverse avec Baur avaient, par leur retentissement, placé Möhler au premier rang parmi les théologiens de l'Allemagne catholique. Mais, d'autre part, sa situation à Tubingue en avait été profondément modifiée. La lutte confessionnelle avait pris, en Wurtemberg, un caractère plus aigu et Möhler en était la victime toute désignée. En butte aux attaques les plus violentes, il cherche de bonne heure à quitter Tubingue et va, dès l'automne de 1834, trouver Döllinger à Munich. Cette échappée le réconforte et, lorsque la faculté bavaroise lui fait ses premières avances, son empressement joyeux témoigne des difficultés que lui cause, à Tubingue, sa critique du protestantisme. Au moment où les négociations se ralentissent et où sa nomination devient incertaine, il ne cache pas à Döllinger ses angoisses. Le roi de Wurtemberg a demandé au Consistoire protestant un rapport sur ses écrits et, ignorant les mesures qui vont être prises contre lui, Möhler s'attend à quelque vigoureuse remontrance, à l'interdiction de traiter désormais certains sujets. C'est ce qu'avait déjà exigé Altenstein désireux de faire venir Möhler en Prusse. Mais celui-ci préfère la bière de Munich au vin rhénan! Les négociations avec Munich sont près d'aboutir. Une hâte fébrile s'empare du théologien persécuté. Il veut quitter Tubingue sans plus tarder. Las de la querelle protestante, il se gardera bien de faire à Munich un cours de symbolique! L'on ne dira point qu'il a été appelé en Bavière pour y combattre le protestantisme! Le gouvernement wurtembergeois, se rendant compte de la perte que la faculté catholique va faire en lui, essaie vainement de le retenir. Möhler part et arrive à Munich avant même que sa nomination soit officielle [1].

Möhler, on l'a vu, était loin d'être aussi hostile qu'un Kuhn à l'hermésianisme. Toutefois, la différence essentielle qui séparait les théologiens wurtembergeois d'une école qui se déclarait hostile à tout romantisme, explique pourquoi Möhler ne put jamais trouver grâce aux yeux d'Hermes et de ses disciples. L'histoire des tentatives faites pour le nommer dans une université prussienne, à Bonn en particulier, nous montre en acte le conflit radical entre le rationalisme catholique protégé par la Prusse et le libre mysticisme qui s'épanouissait en Wurtemberg. C'est une véritable proscription qu'a de tout temps exercée contre la faculté de Tubingue celle de Bonn [2].

La faculté munichoise était apparue à Möhler persécuté par les protestants comme le seul refuge où il pût trouver un nouveau champ d'activité. Lorsqu'il y arrive en 1835, on l'y accueille avec un enthousiasme mêlé de déférence respectueuse. Il reprend vie en ce milieu. Il admire surtout la

1. Friedrich, *op. cit.*, 31-34, 39-41, 42-47, 49, 51. Voir en part. 46 la lettre du 25 mars 1835.

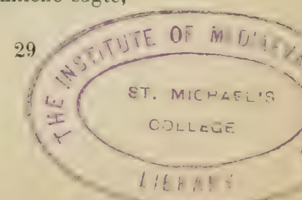
2. *Id.*, 20, note 1 et 24-28. Voir encore Monastier, *op. cit.*, 77-78, 98-99, et A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 586.

hauteur de vues et l'énergie du clergé bavarois. Mais la différence profonde qui séparait Möhler des catholiques munichois ne pouvait tarder à se manifester. Malgré la vigueur de son attitude, Möhler était doux de caractère. Son idéalisme ne tolérait pas certaines concessions. Il n'avait rien de cette ardeur polémique, de cet esprit sarcastique, de cette violence d'accent qui distinguaient les chevaliers de la nouvelle Table-Ronde et qui, chez Görres et Döllinger en particulier, s'accentueront lors des luttes déchaînées par l'Affaire de Cologne. La plupart de ces écrivains alors célèbres étaient des chefs de parti, des politiciens ou des juristes au service de l'Église. Möhler demeurait fidèle à lui-même, c'est-à-dire profondément hostile à toute confusion entre la politique et la religion. Le cercle de Görres lui deviendra toujours plus étranger. Il sent, avec plus ou moins de conscience, la nécessité présente de ce catholicisme agressif. Mais il se dit énervé par la manière mordante dont les catholiques munichois traduisent leur religiosité. Un trait d'esprit lancé par Döllinger, une expression forte de Görres, un article de de Moy lui ôtent le sommeil. Il évite cette société et, demeurant isolé, souffre de la solitude[1].

Son nom est inscrit à côté de ceux de Döllinger, de de Moy et de Phillips, au bas du mémoire qui forme appendice à l' « Athanasius » de Görres. Mais singulièrement suggestive est la comparaison entre l'œuvre du vieux polémiste et l'article de Möhler sur l'Affaire de Cologne. Elle permet de situer, avec plus de précision, la pensée wurtembergeoise dans l'ensemble de la production idéologique du romantisme catholique. Les thèses maîtresses et les formules abstraites sont, au fond, les mêmes de part et d'autre. Et cependant, quelle différence de ton et d'allure! Avec la violence passionnée d'un Görres donnant libre carrière à d'anciennes et irréconciliables rancunes politiques contraste l'énergie calme du théologien Möhler qui, après avoir impartialement exposé les causes immédiates du conflit, ne craint pas d'affirmer sa confiance dans la sagesse politique et la largeur de vues d'un gouvernement qui n'ignorait certes pas le principe du « suum cuique » et devait bientôt, en fait, accorder à l'Église catholique plus de liberté et d'indépendance.

La différence entre Möhler et Görres répond à celle qui, au cours du XIX[e] siècle, séparera toujours le catholicisme renouvelé par une théologie intelligente de celui que les convoitises mettent au service d'une politique déterminée. Plus instructive est encore la comparaison entre Möhler et Döllinger, car elle se place sur le seul terrain théologique[2]. De part et d'autre, même idéologie fondamentale, mêmes schèmes organicistes. Mais il est évident que le catholicisme de Döllinger a été, à tous les stades de son évolution, à l'égard de l'absolutisme papal comme à celui de la Réforme, singulièrement plus affirmatif et agressif que celui de Möhler. C'est sous l'influence de Döllinger que Möhler, vers 1830, répudie avec

1. Friedrich, *op. cit.*, 53-56.
2. *Id.*, 56 : « ... der milde Möhler schrieb alles, wenn er auch das nämliche sagte, anders, als der von Natur schärfere Döllinger. »



plus de netteté le jansénisme. Dès 1826, Döllinger attaquait le protestantisme avec une violence de ton que Möhler n'a jamais connue et qui prendra toute son âpreté dans le célèbre ouvrage sur la Réforme (1846-1848). Et si, par un curieux retour des choses, Döllinger se rapprochera plus tard de certaines vues de Möhler, s'il est vrai de dire, avec A. Schmid, que chacun des deux théologiens a fini par où l'autre avait commencé, la différence d'attitude n'en demeure pas moins profonde et irréductible.

De ce point de vue, l'œuvre théologique de Möhler et de l'école wurtembergeoise est l'expression la plus haute et la plus adéquate de ce catholicisme germanique à la fois vigoureux et tolérant, énergique et souple, ardent et tranquille en l'affirmation confiante et candide de ses principes. C'est à ces caractères distinctifs qu'elle doit sans doute sa destinée paradoxale, celle d'avoir relativement échappé aux proscriptions romaines et, en même temps, de revivre aujourd'hui, en ses thèses essentielles, dans le modernisme.

En effet, parmi les grandes écoles catholiques de l'Allemagne, celle de Tubingue est la seule qui ne soit pas entrée en conflit direct avec l'autorité de Rome. Hermes et Günther, représentants de l'intellectualisme rationaliste, ont été condamnés, le premier en 1835, et le second en 1857. Les écoles qui s'étaient groupées autour de ces deux théologiens, auteurs de systèmes très particuliers et personnels, étaient d'ailleurs celles qui avaient le moins de chance de vivre longtemps et de laisser une trace vraiment durable. Le courant théosophique avait abouti, avec Baader, à une rupture ouverte avec la Papauté (1839)[1]. Quant à Döllinger, il devait un jour finir par le schisme. L'école wurtembergeoise évitera toujours ces redoutables extrémités. Mais elle a été inquiétée à plusieurs reprises, surtout par les attaques ou les dénonciations des ultramontains allemands. L'opuscule de Drey sur la confession (1815) fut dénoncé à Rome comme dangereux, bien que non expressément condamné[2]. Hirscher fut également l'objet de suspicions haineuses et de mesures sévères[3]. Quant à Möhler, il est mort avant qu'on ait osé le traduire devant la Curie. La « Symbolique » n'a cependant jamais été mise à l'index[4]. Et l'on sait que, dans l'Encyclique « Immortale Dei », sous le vêtement latin et la signature de Léon XIII, reparaissent les thèses maîtresses de la théologie möhlérienne[5].

1. Voir l'opuscule de Baader : « Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emanzipation des Katholizismus von der römischen Diktatur in Bezug auf Religionswissenschaft ».

2. Funk, *op. cit.*, 15.

3. Friedrich, *Gesch. des Vat. Conc.*, I, 216-217, 249-256, 258-263. Voir encore G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le Catholicisme*, II, 274-275, note 2, 274 et 275-276. — Kuhn a été également l'objet de dénonciations; voir Friedrich, *Gesch. des Vat. Conc.*, I, 278-281, 283-284.

4. Monastier, *op. cit.*, 186, note 1 et surtout 111.

5. G. Goyau, *op. cit.*, II, 38-39.

III. Vers 1840, à la date approximative où cette étude s'arrête, l'école wurtembergeoise n'a pas encore achevé son œuvre. Si Möhler disparaît en 1838, ses compagnons de lutte poursuivent leurs travaux dans le même esprit à Tubingue, à Giessen et à Fribourg. Drey, qui meurt en 1853, ne met la dernière main à son « Apologétique » qu'en 1847. Hirscher continuera jusqu'en 1865 ses publications pastorales. Entre 1840 et 1850, Staudenmaier fera paraître sa « Dogmatique ». Kuhn ne meurt qu'en 1887 et défend contre Clemens, vers 1860, sa théorie sur le rapport entre philosophie et théologie[1]. C'est en 1836 que Hefele commence son enseignement à Tubingue et ses ouvrages historiques où, dans un cadre élargi, revivra l'esprit de Drey et de Möhler[2]. Quant à la *Revue de Tubingue*, elle existe encore et demeure fidèle à la pensée de ses fondateurs. L'on peut dire, au reste, du catholicisme wurtembergeois actuel qu'il est l'héritier direct de cette œuvre de réorganisation religieuse et de relèvement populaire dont les premiers théologiens groupés à Tubingue furent sans doute les vrais promoteurs. Esprit de large tolérance, piété individuelle intense, puissance éducatrice du clergé, régime scolaire qui laisse à l'Église une réelle influence, abstention à l'égard du « Kulturkampf » et formation tardive d'un « Centre » qui, s'affirmant comme groupe démocratique, prend des allures populaires, tous ces traits sont les témoignages vivants d'une grande tradition[3].

Mais la survie locale de cette tradition ne présente qu'un intérêt restreint. Il importe de constater, pour en mesurer toute la fécondité, qu'elle est, sous une forme agrandie, l'âme du modernisme actuel. Il suffira, pour la démonstration, d'étudier les œuvres les plus représentatives du mouvement.

1. L'un des livres qui révèlent avec le plus d'exactitude l'état d'esprit aujourd'hui latent dans l'Allemagne catholique est celui de Mgr Ehrhard sur le catholicisme au xxe siècle[4]. Il se trouve à tout instant, sans songer peut-être au rapprochement, sur le terrain même de l'école wurtembergeoise.

Bien qu'ils n'y soient nulle part systématiquement développés, le rêve d'un catholicisme vraiment « organique » et l'idée de sa vivante évolution par la lutte contre les puissances adverses sont partout présents en ce livre qui veut être à la fois tolérant et affirmatif[5]. Cette conception générale n'a plus ici, sans doute, la vertu rénovatrice qu'elle prenait naguère en l'œuvre de Drey et de Möhler. Elle est l'utilisation bien

1. Voir plus loin et en part. Schanz, *T. Q.*, 1898, 21-22.
2. *Id.*, 12-13.
3. Voir Schanz, art. cit., 27-49 et G. Goyau, *l'Allemagne religieuse, le Protestantisme*, 65-68. — Schanz montre avec raison que les vœux exprimés par Schell dans une brochure célèbre (*Der Kath. als Prinzip des Fortschritts*, Würzb., 1897) avaient été depuis longtemps réalisés par l'école wurtembergeoise et que celle-ci n'avait jamais cessé de donner un admirable exemple de probité scientifique, de travail apologétique intense, de tolérance confessionnelle et d'ardeur pastorale.
4. *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert...*, Stuttgart, 1902.
5. *Id.*, 55, 228 et surtout 390-391; l'Église est un organisme « der sich immer an neue Daseins-und Wirksamkeitsbedingungen anpassen muss. »

connue d'une « hypothèse » que le catholicisme germanique et anglo-saxon n'a cessé, au cours du XIXe siècle, d'appliquer à l'institution ecclésiastique. Mais il est intéressant d'en constater, une fois de plus, toute la souplesse. Car Mgr Ehrhard est obligé de tenir compte de faits récents et singulièrement significatifs en face desquels l'école wurtembergeoise, avant 1840, ne s'était pas encore trouvée.

Comme elle, Mgr Ehrhard insiste avec énergie sur les conflits multiples où s'absorbe nécessairement la vie douloureuse de l'Église allemande qui, toujours menacée, lutte pour le théisme chrétien contre les tendances anti-religieuses de la pensée moderne, pour sa tradition et sa liberté contre le protestantisme et l'absolutisme d'État, pour l'autonomie des Églises particulières contre l'arbitraire papal. Il ramène ces conflits à un antagonisme fondamental entre la civilisation actuelle et le catholicisme qui est seul à défendre le christianisme intégral. Il s'agit de résoudre cette contradiction en opposition vivante et de faire œuvre de conciliation [1].

Mgr Ehrhard constate qu'après la renaissance théologique qui, au commencement du XIXe siècle, avait tenté de les faire disparaître, ces conflits se sont de nouveau exacerbés. C'est ce phénomène qui explique précisément, selon lui, l'intransigeance romaine. Les pages qu'il consacre à ce délicat sujet sont une variation brillante sur ce thème möhlérien que plus l'Église est attaquée, plus elle tend à se contracter autour de son centre. C'est une véritable « opération militaire » qui s'est ici accomplie. C'est l'aspect agonal et légitime de l'ultramontanisme moderne. C'est la justification historique des phénomènes qui ont marqué la fin du siècle : la néoscolastique, le Syllabus et la proclamation de l'infaillibilité [2]. Mgr Ehrhard n'entend pas l'ultramontanisme autrement que l'école wurtembergeoise. Il déclare la guerre, lui aussi, à tout « absolutisme ». Il répudie avec force cette conception du pouvoir ecclésiastique qui tend à ruiner les prérogatives des Églises nationales et à restaurer la Papauté médiévale. Le moyen âge, qu'il faut aimer et respecter tout en proclamant sa « relativité », nous donne par ses excès mêmes une leçon qu'il faut méditer sans cesse. Les soubresauts de l'individualisme occidental ont enseigné aux fidèles que la puissance médiévale de la Papauté ne fit jamais partie intégrante du « Royaume de Dieu [3] ». La néoscolastique ne peut avoir de sens et d'influence que si elle traite un saint Thomas comme un exemple à suivre, non comme un modèle à reproduire servilement. Évitons les extrêmes. Affirmons l'indépendance et la valeur propre de la théologie catholique sans la ramener de force en arrière [4]. Le Syllabus s'explique, plus encore que les phénomènes concomitants, par le caractère irréductiblement conservateur d'une autorité attaquée de toutes parts. Un excès provoque un autre excès. Le libéralisme de 1850 à 1860 a provoqué le Syllabus comme lé protestantisme a fait autrefois naître

1. *Der Kath. und das 20. Jahrh.*, 299-301.
2. *Id.*, 249-250.
3. *Id.*, 250-251, 38-40.
4. *Id.*, 252-260, 50-53.

le jésuitisme. Léon XIII a, du reste, atténué les effets du Syllabus. Même solution conciliatrice du problème de l'infaillibilité. Ni l'anarchie ecclésiastique, ni la confusion entre un individu et l'Église universelle ne sont acceptables. De par ses fonctions le Pape est tenu, plus qu'aucun fidèle, de collaborer avec la grâce divine, de se soumettre à l'autorité suprême de l'Esprit qui guide l'Église. Bien interprété, le dogme du Vatican a libéré la conscience catholique des doutes qui pesaient sur elle [1]. Mgr Ehrhard ne veut point que le jésuitisme puisse être confondu avec le catholicisme organique. Un ordre, si important soit-il, n'est qu'une « spécialisation » de l'esprit catholique. L'hypertrophie d'un membre est cause de maladie pour l'ensemble. Le jésuitisme a le droit de sauvegarder son originalité propre. Mais les autres ordres doivent précisément imiter cet exemple. Ainsi l'organisme catholique pourra déployer toute sa richesse [2].

Etroitement lié au conflit précédent, le problème confessionnel est traité, lui aussi, dans l'esprit de l'école wurtembergeoise. Le confessionalisme a fait, au cours du XIXe siècle, des progrès singuliers. Il est bon, sans doute, que chaque confession prenne conscience d'elle-même Mais il faut regretter, d'autre part, que l'abîme se soit de nouveau creusé. La solution de ce conflit est l'une des grandes tâches qui incombent à la civilisation occidentale [3]. Mgr Ehrhard fait, comme Möhler, un effort loyal pour comprendre historiquement la Réforme. Il saisit les causes objectives de son succès et l'insigne importance de l'idée nationale allemande. Mais il estime qu'en raison de son caractère révolutionnaire elle n'a pas été une solution heureuse des problèmes qui, vers la fin du moyen âge, se posaient à la conscience chrétienne. Elle a rompu avec le christianisme historique. Elle a assuré le triomphe du subjectivisme. Elle a surtout livré la religion à l'État et restauré, sous les espèces du territorialisme, la « notion païenne » de religion nationale [4]. Ses défauts et ses erreurs constituent toutefois, pour le catholicisme, un admirable sujet de méditations. Par l'effet même du contraste et de la lutte, l'Église a, mieux que jamais, pris conscience de sa valeur et de son énergie propres. Elle « sait » qu'elle est seule à continuer organiquement le christianisme primitif, à en détenir tous les éléments intégrants. Elle se « sent » puissance universelle qui, supérieure aux États et renonçant à jamais à toute confusion entre la politique et la religion, peut affirmer son indestructibilité à la fin du XIXe siècle. Sous la plume de Mgr Ehrhard l'on voit revenir l'idée, chère à Möhler, que la lutte, le schisme et même la tutelle de l'État peuvent être pour l'Église une épreuve salutaire [5].

En fait, le vaste conflit entre l'Église catholique et la civilisation moderne a, comme tout phénomène historique, sa relativité. Il peut et

1. *Der Kath. und das 20. Jahrh.*, 260-298.
2. *Id.*, 137-147. Voir en part. 143.
3. *Id.*, 247-249.
4. *Id.*, 75-122, 174-221.
5. *Id.*, 122-128, 24-38, 43-53.

doit donc disparaître. En la prophétie de Mgr Ehrhard comme en celle de l'école wurtembergeoise, se mêlent indissolublement le point de vue combatif et les tendances iréniques. Il faut lutter en vue de l'harmonie finale. La contradiction n'est pas radicale. Le conflit sera résolu, non par une attitude passive et quiétiste, mais par une apologétique large, impartiale, fidèle à la vérité historique et scientifique[1]. L'évolution du monde moderne contribue inconsciemment à créer un idéal ecclésiastique nouveau destiné à remplacer celui du moyen âge[2]. Aucun des facteurs essentiels de la vie contemporaine n'est absolument réfractaire à toute conciliation avec le catholicisme. L'humanisme peut faire sa paix avec lui. Mgr Ehrhard reprend les thèses fécondes de Möhler et du romantisme sur le rapport entre le catholicisme et les religions antiques. Il fait son procès au protestant Harnack qui applique à l'histoire des dogmes des normes fixes et abstraites. L'accord est enfin possible, ajoute-t-il, entre le catholicisme et les sciences naturelles, si l'on transforme la notion de « surnaturel »; entre le nationalisme germanique et l'Église universelle; entre le subjectivisme moderne et le principe d'autorité; entre la conservation d'une tradition religieuse et le progrès des lumières[3]. Que les catholiques se rendent compte de ce qui a définitivement disparu. Le catholicisme est à une heure décisive de son histoire. Il doit retrouver le secret de son énergie intérieure, comprendre les exigences de la vie moderne, intéresser tous les membres de la hiérarchie et les laïques eux-mêmes au labeur collectif de l'Église organique, réalisant ainsi un équilibre vigoureux et sain. Qu'il restaure sa théologie en des universités ouvertes à toutes les influences et qu'il renouvelle l'esprit de son sacerdoce et l'éducation des masses[4]. Qui ne voit revivre, en ce libéralisme compréhensif et simple, le rêve de l'école wurtembergeoise, l'espérance germanique toujours prête à s'affirmer?

2. Il est difficile de dire avec précision ce qu'en 1845 Newman, au moment où il publie son « Essai sur le développement de la doctrine chrétienne », savait de Möhler et de l'école wurtembergeoise. Un passage de son introduction révèle l'état de demi-ignorance dans lequel il se trouve à cet égard. Il « croit » simplement que la thèse générale de son ouvrage a déjà été soutenue par Möhler. Il connaît donc à peine Möhler au moment où il écrit son livre[5]. Mais il n'en est pas moins vrai que sa théorie reproduit celle de l'école wurtembergeoise et que, placé en regard de celle-ci, le livre de Newman n'apporte rien de vraiment nouveau et original.

De ce chef, l' « Essai » de Newman nous apparait comme une condensation merveilleusement vivante des conceptions élaborées par les théolo-

1. Der K. *und das 20.* J., Vorw. z. 1. Ausg., VIII; Vorw. z. 4. bis 8. Ausg., XII; 2-3, 17-19.
2. *Id.*, 55-74.
3. *Id.*, 331-337.
4. *Id.*, 337-434.
5. Voir *An Essay*..., 2e ed., 27 « The view on which it (the book) is written..., *I believe*, has recently been illustrated by several distinguished writers of the continent, such as... Möhler. »

giens de Tubingue[1]. Même esprit, même méthode, mêmes procédés de démonstration. Ici reparaît, en son expression définitive, la notion de catholicisme organique qui, soumis à la loi souveraine du développement, conserve son essence malgré les métamorphoses inéluctables que lui imposent les lieux, les époques et les circonstances. Newman voit en la Révélation une vérité complète qui, s'emparant du cœur et de l'esprit humains, se constitue par croissance organique, car un certain temps est nécessaire pour l'intelligence et le perfectionnement de ses grandes « Idées ». Le christianisme prend, comme le Seigneur, forme humaine. Il est asservi « aux méthodes générales que suit le cours des choses ». Il sauvegarde sa spéficité, son essence irréductible. Le christianisme primitif contient virtuellement, à l'état rudimentaire, les développements ultérieurs. Les moments divers apparaissent successivement à l'appel des circonstances. La révélation est ainsi toujours à la fois ancienne et nouvelle. L'Église ne fait jamais que perfectionner ce qui était auparavant. Elle est sortie du monde « avec précipitation, comme les Israélites sortirent d'Égypte, avec leur pâte qui n'était point encore levée ». Le développement chrétien, doctrinal et rituel, se fait par le dedans, par le labeur mystérieux d'un principe plastique toujours actif. Il n'est l'effet ni du « désir », ni de la « résolution », ni d'un « enthousiasme forcé », ni d'un « raisonnement mécanique ». Newman écarte, comme l'école wurtembergeoise, toute explication intellectualiste.

Une même source d'influence, l'organicisme romantique, produit ainsi, en des pays différents et à des dates différentes, des effets semblables. C'est à la biologie que Newman emprunte la plupart de ses comparaisons explicatives. Son organicisme est moins systématique, plus discret, mais moins cohérent et clair que celui des théologiens de Tubingue. La biologie lui fournit le concept de « type ». Il le spiritualise ensuite comme ses prédécesseurs allemands. Appliquée aux individus et aux corps sociaux, l'idée de « type » se confond finalement avec celle du « Moi », de la « conscience » qui se saisit elle-même en l'identité de ses états successifs. Comme Möhler, Newman aura souvent recours à l' « esprit national » pour illustrer sa pensée.

De là une « idéologie » semblable, malgré les divergences de terminologie, à celle du romantisme allemand. L'Idée objective, réalité « mystérieuse (= nouménale) se présente à nous sous divers « aspects » (= phénomènes). Plus ces aspects sont nombreux, plus l'Idée est originale et puissante. Aucun d'eux n'épuise sa réalité, n'en révèle la totalité organique. Mais nous ne connaissons l'Idée originelle que par ces aspects, en particulier par la doctrine qui la revêt, corps de pensée laborieusement construit ou par les institutions qu'elle engendre. L'Idée se manifeste par « explication » et aussi par la lutte avec les puissances hostiles. La pensée de Newman est agonale au même titre que celle de Möhler. Le domaine de l'Idée, c'est la « scène agitée de la vie humaine ». Il faut qu'elle domine

1. Les pages qui suivent sont une systématisation de l' « Essai » de Newman.

ou qu'elle meure. Et, malgré son triomphe, elle subit des influences et se colore diversement selon les milieux. Ce sont là ses « épreuves », épreuves parfois douloureuses et terribles, mais qui n'impliquent pas, s'il s'agit de l'Idée chrétienne, sa non-divinité. « C'est, dit Möhler, le sort du Divin ici-bas. » — « Ici-bas, dira Newman, vivre, c'est changer; être parfait, c'est avoir changé bien souvent. » L'Idée est donc l'âme vivante des symboles, des dogmes et des institutions qui la revêtent; les dogmes catholiques sont les symboles d'un « Fait » divin que ne sauraient épuiser des milliers de symboles. Le développement véritable de l'Idée implique 1° sa fidélité au « type » primordial; 2° la continuité de ses principes; 3° sa puissance d'assimilation et de succès; 4° l'anticipation de ses développements subséquents; 5° sa suite logique; 6° les additions conservatrices; 7° la durée. L'on reconnaît ici les schèmes déjà utilisés par l'école de Tubingue.

De là une notion de la tradition et de l'infaillibilité ecclésiastiques dont les linéaments nous sont bien connus. Le christianisme originel se continue dans le catholicisme par la lutte contre les hérésies qui tendent à « séparer » les éléments unis dans l'organisme. Seul le catholicisme nous révèle l'idée chrétienne en sa plénitude. — L'Écriture ne peut être « toute » la tradition vivante. Les « effata » du Seigneur et des Apôtres ont une valeur surtout « emblématique », figurative, de nature « prophétique » qui annonce l'avenir et favorise, en toute sa fécondité, l'interprétation allégorique. C'est en ce sens que l'Écriture est inépuisable, comme première condensation écrite du christianisme. — Newman résout dans l'esprit de Möhler et de Drey le problème de l'institution par Christ du dogme et des rites chrétiens. Il assimile leur divinité à leur nécessité historique. Les développements du christianisme étaient dans l'intention de son divin Auteur et on peut le montrer par un argument semblable à celui qui nous fait reconnaître une intelligence dans le système du monde physique. — Il faut bien que le christianisme ait une « autorité » pour séparer le développement chrétien des « corruptions » possibles. Mais comment se la figurer? Le christianisme se présente comme une révélation objective et totale qui se garantit elle-même, qui ne cesse de proclamer son infaillibilité. On atteindra celle-ci en saisissant le christianisme catholique « en son mouvement » et en la totalité organique de ses virtualités. Cette infaillibilité est faite de « probabilité ». Elle est « probable » comme la vie qui dessine d'avance ses formes futures et nous permet d'entrevoir intuitivement l'avenir. Elle n'implique pas l'esclavage de celui qui y croit. L'autorité ne supprime pas la liberté. Sans une autorité extérieure et transcendante, chaque esprit reviendrait au guide intérieur et ce serait l'anarchie des consciences individuelles. Mais cette autorité transcendante n'est pas exclusive du principe d'immanence subjective. Car elle est la « conscience » de l'Église se saisissant elle-même en l'identité fondamentale de ses états successifs. C'est une vivante réalité spirituelle. On obéit à l'Église comme on obéit à sa conscience, sans qu'elle soit « rigoureusement » infaillible. Le guide infaillible ne peut être qu'un « message », un

Évangile prophétique, non une déclaration abstraite de vérités, un souvenir historique ou le résultat de recherches scientifiques. Voyons bien la nature des « preuves » sur lesquelles s'appuie une vivante apologétique. Newman reprend ici une idée chère à Möhler. L'insuffisance des preuves extérieures n'est pas rédhibitoire. La grande preuve est l'ensemble organique, la vitalité totale d'une institution. Les éléments du catholicisme s'éclairent ainsi mutuellement. Les preuves n'agissent qu'en bloc, liées les unes aux autres. Le Tout, considéré en son élan vital, met à couvert les parties. — C'est à la lumière de cette théorie que Newman traitera, dans l'esprit de Möhler, la formation du canon ou la genèse du Primat. Ce dernier exemple est singulièrement instructif pour la comparaison. Newman cherche et voit à l'œuvre, dès les débuts, cet élément ou germe qui ne s'est pas montré d'abord à la superficie des affaires ecclésiastiques et dont les événements du IVe siècle sont le développement. Ardent au début, l'Amour chrétien rendait la Loi inutile. Plus tard la Loi subviendra au défaut d'Amour. Les « regalia Petri » ont ainsi la valeur mystérieuse d'une prophétie qui sera réalisée quand les circonstances l'exigeront. Car la primatie fait organiquement partie du christianisme.

L'analogie entre la reconstruction anglaise et la reconstruction allemande est donc frappante. L'on a dit de Newman qu'il « collabore, sans le savoir, à l'œuvre de Schleiermacher et de ses disciples[1] ». C'est indiquer que le terrain sur lequel il se trouve est exactement celui de l'école wurtembergeoise. La relation avec le théologien protestant est, de part et d'autre, quasi la même. Comme Drey et Möhler, Newman le dépasse dans le sens de l'objectivité catholique. S'il affirme le primat de la conscience, s'il exige de la foi qu'elle soit avant tout libre adhésion, il découvre en la conscience, en son affirmation primordiale, l'existence de l'Église, l'appel de l'Esprit, le sens de la communion des saints, le germe auguste de cet organisme vivant et impérissable célébré par les Pères et la scolastique médiévale. Il fait en même temps profession de dogmatisme intégral, admet la notion du « dépôt apostolique » et essaie de concilier la théorie du développement avec cette affirmation qu'aucune vérité nouvelle ne pourra être ajoutée à ce qu'ont enseigné les Apôtres[2].

Newman léguait par là à ses successeurs un problème difficile à résoudre. L'école wurtembergeoise l'avait abordé, avec Kuhn en particulier. La foi des Apôtres nous est connue, disait ce dernier, non en ce qu'elle eut d'immédiat, mais en ses « déterminations réfléchies ». Elle est le fondement indispensable de toute élaboration théologique. On ne peut la dépasser que du point de vue « formel ». C'est précisément la question que reprend le père Tyrrell[3]. Il voit dans la révélation apostolique, non une théorie toute faite, mais l'expression spontanée d'une expérience reli-

1. Henri Bremond, *Newman*, Paris 1905, 390-391.
2. *Id.*, 392-415.
3. Les pages qui suivent sont une systématisation des articles groupés dans le volume intitulé : *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new*, by G. Tyrrell, London, 1907.

gieuse « sui generis » et définitive, une vision prophétique du Royaume de Dieu, qui nous présente un mystère inexhaustible. Il montre, comme Kuhn, que l'enseignement de l'Église et le développement théologique n'augmentent en rien cette révélation primitive, mais la déterminent pour la protéger contre les hérésies, le savant ne possédant, du point de vue de la foi et de la piété, aucun avantage sur l'humble fidèle.

Le père Tyrrell indique avec netteté le but poursuivi par Newman qui veut unir la conception « dynamique » du développement avec la conception plus « statique » d'un dépôt immuable. Le dilemne est de toute gravité. Si vous dites que le dépôt de la foi et les définitions de l'Église nous lient absolument au sens propre des catégories et des formes de pensée de l'époque où ils ont été exprimés, c'est alors l'irréductible conflit entre la théologie et la philosophie. Si vous affirmez, au contraire, que les formes du passé ne sont en aucune manière un critérium pour le présent, c'en est fait de la tradition catholique et l'évolutionnisme libéral l'emporte. Il faut trouver une « via media ». Le père Tyrrell semble indiquer que Newman est plus à l'extrême droite qu'au centre. Comment résout-il le dilemme?

Il tente, en premier lieu, une critique définitive des conceptions extrêmes : intellectualisme scolastique et organicisme évolutionniste moderne. C'est la tâche que s'était proposée l'école wurtembergeoise. Le premier fait du dépôt apostolique un ensemble de « connaissances divines », une théologie révélée. Ce qui, à ses yeux, est « semper idem », c'est une doctrine. Les déterminations subséquentes n'ont pour but que d'analyser le dépôt et de rendre plus distinct son contenu. La révélation prend l'aspect d'une « instruction » reçue de Dieu. Les articles du Credo et les dogmes peuvent et doivent être prémisses directes d'argumentation scientifique. Leur ensemble constitue une « science » miraculeusement communiquée. Des critères prophétiques régissent ainsi la science qui devient « ancilla theologiæ ». Le principe d'autorité prend un sens étroit et des allures tyranniques. La notion de foi se pervertit. Elle devient adhésion intellectuelle à un système révélé. L'intelligence demeure captive de la conscience chrétienne. Ainsi naît une théologie « oraculaire » dont le prestige fut si grand à la fin du moyen âge que la Réforme elle-même a sacrifié à l'illusion dogmatique. C'est un intellectualisme fatal, une conception « mécaniste » de la tradition qui méconnaît la véritable infaillibilité de l'Église. Elle aboutit à une fausse théorie de l'infaillibilité papale. Deux facteurs ont cependant toujours fait échec à ce scolasticisme : 1° les nécessités mêmes de l'apologétique et les progrès de l'esprit humain; 2° la vie spirituelle, les réveils religieux qui, secouant cette poussière de formules, rendent à l'Église la vraie conscience de son identité substantielle avec le christianisme primitif. C'est dans le même esprit que Kuhn attaquait Clemens. Celui-ci voulait faire de la philosophie une « ancilla theologiæ » non seulement dans le domaine de la révélation proprement dite, mais encore dans le champ de la connaissance naturelle. Kuhn défendait les prérogatives, l'indépendance de la philosophie et des sciences. Sans doute le christianisme peut exercer sur elles une influence, mais à titre seulement

de vérité prophétique. La révélation « éduque » la raison humaine sans lui imposer une théologie immuable. La conception pédagogique du mystère est exclusive de tout faux intellectualisme. — Au scolasticisme s'oppose l'évolutionnisme absolu de la théologie moderne. Il ruine la tradition catholique. Le père Tyrrell attaque ici, comme l'école wurtembergeoise, ce « naturalisme » supérieur à celui du XVIIIe siècle qu'a engendré l'organicisme romantique. Ce naturalisme confond le développement biologique et le devenir spirituel. La théologie informe des Apôtres a été, selon lui, remplacée par des théologies plus parfaites. Le contenu total de la révélation est en progrès constant. L'expérience religieuse se renouvelle intégralement suivant les lieux, les époques et les civilisations, engendrant des systèmes dont la philosophie religieuse, pauvre succédané de la tradition catholique vivante, dégage par abstraction les éléments communs. Le libéralisme protestant s'est élevé à l'idée de société organique, mais sans aller jusqu'au bout, sans admettre une tradition qui fasse du christianisme actuel la continuation du christianisme primitif. N'admet-il pas que le christianisme sera un jour dépassé? Il assimile la foi à un « fidéisme » vague qui ne se rattache à rien de solide et d'éternel. C'est dans le même esprit, avec les mêmes arguments, que les théologiens wurtembergeois critiquent Schleiermacher. Le père Tyrrell redit avec eux que la révélation apostolique est en soi définitive, classique et normative. Le fondement du christianisme catholique ne change pas; il est la réalité dont traite la théologie.

Du moment où il faut écarter le préjugé d'une théologie révélée et celui de changements radicaux, il est nécessaire de distinguer avec soin « révélation » et « théologie », de montrer que la première ne subit pas d'évolution, que seule la seconde est soumise à la loi du développement. Quelle idée se faire alors de la tradition, de l'unité du catholicisme? Tyrrell, comme Drey et Möhler, dépasse la notion de développement organique en la spiritualisant, en se plaçant sur le terrain de l'Esprit, du Moi, de la Conscience. Il admet, exactement comme Möhler, un « instinct », un « tact » divin qui guide l'Église. En sa forme apostolique, la révélation est une construction du monde surnaturel postulée par la vie chrétienne, qui, sous l'influence directe de Christ, prend son maximum d'intensité. Elle est une vision prophétique, non l'œuvre de la réflexion. Kuhn avait déjà dit que la révélation apostolique n'est autre chose que la forme naturelle qu'a prise spontanément la « conscience » des Apôtres. Celle-ci nous échappe en sa réalité nouménale. C'est pourquoi le revêtement extérieur qui la rend communicable, qui en assure la transmission à la postérité, a une valeur capitale. On ne connaît le noumène que par ses manifestations phénoménales.

Le père Tyrrell est ainsi conduit à définir le phénomène religieux primordial comme le catholicisme romantique, à le situer en ce domaine qui est antérieur au sentiment, à l'intelligence et à la volonté, à fonder psychologiquement la religion sur l'expérience mystique. La révélation est la manifestation d'une réalité « ultraphénoménale » qui fait naître en

nous des émotions, nous incite à des actes et sollicite l'intelligence à la réflexion. Cette réalité est toujours la même. C'est cette identité qui fonde la tradition catholique. Il faut concilier la psychologie et l'histoire. La révélation n'est pas seulement une expérience individuelle. Elle a une valeur « éducative » qui fait profiter l'individu de l'expérience collective du passé. Elle est, en son aspect individuel et social, l'union du Divin et de l'Humain. De nature « mystérieuse », elle est « au delà » de ce domaine où règne l'entendement, où s'élaborent les sciences et la philosophie. L'homme se porte au-devant d'elle par la nostalgie qu'il a de l'Infini, d'une Vie intégrale, supérieure à toute réalité « finie ». Dans le domaine « conatif », ses désirs précis et les fins immédiates de son activité sont dominés par cet élan incoercible; dans le domaine « cognitif », la région du savoir clair est régie par celle du savoir obscur, des pressentiments et des visions prophétiques. La vraie transcendance est en même temps immanence. Ce néosupranaturalisme est tout à fait analogue à celui de l'école wurtembergeoise. Il admet, comme elle, que l'organisation des données de la perception directe par la philosophie et les sciences est un premier « au-delà », le fait d'une révélation « primitive » que complète la révélation « seconde ». Il s'agit seulement de les distinguer avec soin, de ne pas projeter sur le « supermonde » les lois et les universaux obtenus par l'étude de l'au-delà qui nous entoure directement. La foi et la science ne se trouveront donc pas au même plan du savoir. Elles sont deux « manières de savoir ». Il y a en l'homme une « faculté religieuse », un « sens du divin », bref une « Image divine » qui appréhende la révélation extérieure et délivre l'homme de l'« égoïsme » en le ramenant à Dieu.

Mais, comme Drey et Möhler, le père Tyrrell ne fonde pas sa piété sur le seul « testimonium spiritus sancti ». La révélation externe garde ici toute son importance. Si elle a été objectivement complète à un moment de l'histoire, son revêtement doit servir de norme aux révélations subséquentes. Il doit être la commune mesure, le contrôle auquel l'Église se reporte incessamment. L'esprit vivant de l'Église universelle est règle de foi suprême pour les interprètes officiels eux-mêmes. C'est par lui qu'ils prennent conscience de leur fidélité à la tradition apostolique. Ce n'est pas une apologétique vieillie, ce ne sont pas des démonstrations, des preuves extérieures qui soutiennent le christianisme catholique. Car il est une vie, une vie luxuriante et sauvage qui tend à l'organisation et dont la durée ne dépend ni de la sagesse des théologiens, ni de la prudence des dignitaires ecclésiastiques, ni de théories sur son essence, ni de formes déterminées de gouvernement. C'est une réunion « violente » d'éléments souvent incompatibles qui, comme la vie elle-même, se meut entre les contraires. Le dépôt apostolique est un noyau invariable qui, exposé à de multiples dangers, reçoit de l'autorité ecclésiastique une enveloppe protectrice. « Depositum custodi », telle est la mission de l'Église. Les décisions dogmatiques provoquées par les hérésies ont une valeur surtout négative. La révélation apostolique est visionnaire. Elle annonce le « Royaume de Dieu », un ordre futur et idéal. La prophétie créatrice

engendre d'une part un symbolisme, des observances, un rituel, une moralité et, de l'autre, une interprétation de la nature et de l'histoire. L'unité catholique est unité substantielle de « signification » en dépit des variations de lieux et de temps.

Le père Tyrrell se fera donc de la théologie, de sa fin et de sa méthode, une conception analogue à celle de l'école wurtembergeoise. La révélation fournit à la théologie son objet, les faits qu'elle doit exprimer en fonction de l'esprit humain parvenu à un degré déterminé de développement. La théologie systématise les données de l'expérience catholique individuelle et sociale. Ainsi sont conciliés les contraires : l'intransigeance dogmatique et l'absolutisme scientifique. La révélation limite la liberté de pensée en ce sens seulement qu'elle s'impose à elle comme objet d'étude. La théologie a beau utiliser Aristote ou Platon, elle n'en reste pas moins théologie chrétienne. Il en est de même à l'heure actuelle. La théologie catholique peut et doit être simultanément fidèle à la tradition et aux exigences de la pensée contemporaine. Le père Tyrrell reprend les vues de Kuhn. La révélation biblique étant une construction du monde ultraphénoménal au moyen de matériaux divers, la première incarnation mentale de l'expérience chrétienne, la théologie sera une construction philosophique de la même réalité par le labeur de la réflexion et de l'entendement. Révélation et théologie sont donc à la fois unies et distinctes. La philosophie ne tolérera jamais les prétentions de la théologie dogmatique. Mais il est aussi inadmissible que la science nie ou néglige une expérience vieille comme le monde. En d'autres termes, l'homme « s'approprie » la révélation. Avant toute théologie, un mysticisme, un « pius affectus » est nécessaire.

Le père Tyrrell renouvelle avec éloquence cette grande idée, toujours défendue par l'école wurtembergeoise, que la vérité catholique est la synthèse anticipée des hérésies séparatistes, des courants qui, isolés et égoïstement développés, engendrent le schisme. Il entend, lui aussi, retrouver la véritable pensée des Pères, la tradition authentique du catholicisme éternel. Il n'y a pas de système « sacré » de théologie, de philosophie, de science ou d'histoire. La révélation est pour les humbles comme pour les savants : « revelasti ea parvulis ». L'Église ne détient pas de charisme philosophique ou scientifique. Elle n'a ni le privilège de la subtilité mentale, ni celui de la violence physique. Les conciles œcuméniques ne promulguent point une théologie. Les formules qui font partie de leurs promulgations n'ont qu'une valeur de « signification », non une valeur propre et littérale. De là une conception infiniment large de l'infaillibilité. Les évêques, les papes et les conciles interprètent l' « âme collective » de l'Église. Ils sont soumis, plus encore que les fidèles, à sa vivante autorité. La hiérarchie est le « témoin » de la foi et de la pratique de l'Église. Elle est infaillible dans et par l'Église. Le catholique se soumet, non à des hommes, mais à un tribunal invisible et supérieur. L'autorité se concilie avec la liberté. Elle est condition de liberté. L'esprit catholique est éminemment synthétique et compréhensif. Il unit le mysticisme contem-

platif, l'intellectualisme et la pratique religieuse. Il tient compte de tous les modes possibles de la religiosité. Il est international. Il met le fidèle en relation avec les âmes du passé et de l'avenir. Il se rattache à toutes les religions antécédentes qu'il condense en une religion nouvelle et définitive. Sa fonction est de ramasser le Tout, l'univers, en la conscience individuelle, de faire vivre en chaque membre l'organisme entier, de fonder la solidarité spirituelle. Tel un levain, l'Église fait fermenter le monde et fermente aussi sous son influence. L'idéal est un état d'équilibre entre des tendances inconciliables en apparence. Le catholicisme est un organisme social voué à un labeur indéfini de réforme et de réadaptation, mû par un principe plastique d'ordre nouménal et divin, sorte d'énergie prophétique qui rénove incessamment un ensemble cohérent et résistant de lois, de coutumes et de rites. C'est la plus vaste des expériences collectives. Loin d'émaner de la foule amorphe, il lutte contre les instincts populaires en les soumettant à l'autorité des saints et des docteurs. — De là une conception profonde du sacerdoce en des pages qui évoquent le souvenir des plus belles de Möhler. L'on retrouve ici, sous les formules organicistes, les accents persuasifs de ce grand libéralisme qui exalte le sacerdoce en lui assignant ses limites naturelles en même temps que religieuses. La voix de chaque évêque est la voix de Pierre s'il parle dans l'esprit de l'Église. Dans le Tout, les parties sont indissolublement unies ; la juridiction locale et la juridiction œcuménique ne peuvent, ne doivent pas entrer en contradiction. Le prêtre tient-il son pouvoir du ciel ou des hommes ? Il le tient de ces deux sources à la fois. Car il est le « serviteur des serviteurs de Dieu ». L'appareil ecclésiastique est-il autre chose qu'un instrument au service de ceux qui en sont le substrat permanent ? Le sacerdotalisme est la bureaucratie de l'Église, le cancer qui la ronge. Pour retrouver le sens du sacerdoce, il faut avoir celui de l'Immanence divine. Dieu se manifeste en Christ, en ses saints et en ses prophètes. La révélation la plus haute est donnée dans l'esprit « collectif » de l'Humanité. Le prêtre est du peuple et de Dieu. Il n'est au-dessus des laïques que comme le représentant de l'organisme total de l'Église. Le père Tyrrell reconstruit la genèse de la hiérarchie comme Möhler. La première hiérarchie fut celle des charismes et des grâces, à une époque où Christ était immanent à son Église. La hiérarchie s'est fixée et extériorisée à mesure que l'Amour se retirait de l'Église. Mais l'autorité suprême n'en est pas moins la vie de l'Église « sous-jacente » à l'organisation hiérarchique. Cette conception de l'Église implique une participation plus grande des laïques à la vie ecclésiastique. « Le corps de l'Esprit Saint, sous-jacent à l'organisation ecclésiastique qu'il s'est superposée en la vivifiant, a toujours retenu sa propre hiérarchie charismatique de dons et de grâces. » Voilà bien l'Église « primitive », le « démos » chrétien originel. C'est à lui que sont soumis clercs et laïques.

Il s'agit de réconcilier le catholicisme et la civilisation. C'est le vœu suprême de ce catholicisme libéral qui est aussi vieux que l'Église, qui est une condition vitale de son progrès. Le père Tyrrell définit comme

Möhler ce libéralisme. Il y voit « une éducation » qui, comme toute éducation, délivre l'homme de l'esprit de clocher et des provincialismes de toutes sortes, le rend capable « d'entrer dans le cœur et l'esprit de races, de temps, de religions, de civilisations autres que les siens ». Le libéralisme catholique est de même essence que le libéralisme en général. Il n'implique pas une minimisation de la doctrine ou de la discipline. Il exclut seulement l'esprit négatif, l'intolérance, ce qu'on appelle « orthodoxie » et « hétérodoxie ». La vie est un équilibre incessant d'intérêts en conflits. L'union de l'Église et de la société, de la religion et de la culture ne va pas sans difficultés infinies. Mais le divorce n'est pas la solution. En cette conception singulièrement large et sympathique, qui veut toujours distinguer sans séparer et unir sans confondre, nous reconnaissons la tradition authentique de l'école wurtembergeoise, l'espérance vigoureuse du catholicisme germanique.

3. Elle pénètre et transforme toujours plus, grâce au mouvement « moderniste », le catholicisme français. Dès 1898, M. Schanz pouvait dire, avec raison, que l'école wurtembergeoise avait déjà satisfait aux deux exigences que la nouvelle apologétique, en France, plaçait au premier rang : opposer à l'intellectualisme exclusif la méthode psychologique, à la théologie abstraite et pétrifiée le principe de développement organique [1]. Il ne s'agit pas ici de déterminer en détail les sources et les origines du modernisme français, ni de mettre en question sa puissante originalité. L'on veut simplement le rattacher à un courant de pensée qui, au sein même du catholicisme, a déjà un siècle d'existence et, fort de ses attaches indéniables avec une tradition vieille comme l'Église, est loin d'avoir dit son dernier mot.

Entre la pensée de Möhler et celle de M. Loisy les analogies sont singulièrement suggestives [2]. Elles s'expliquent aisément. En l'aspect purement négatif et critique de son œuvre, M. Loisy s'est attaqué surtout, comme Möhler, à l'idéalisme protestant tel que le représente aujourd'hui A. Harnack. En l'aspect constructif de sa synthèse historique, il est l'héritier direct de Newman [3]. Il condamne avec éloquence cette méthode abstraite qui soumet à des normes fixes le devenir historique de l'Église, nie sa continuité organique, rejette en bloc, au nom d'un idéal immuable et absolu, la totalité de ses institutions et son orientation même, élimine du christianisme presque toutes les croyances chrétiennes en vertu d'une donnée qui fait elle-même partie de la tradition [4]. De plus, M. Loisy a lu et médité Newman. Il a compris de bonne heure la haute valeur apologétique de ses thèses maîtresses. Newman a vu que « les Apôtres, lorsque le Sauveur fut mis à mort, n'étaient en possession ni d'une organisation

1. *T. Q.*, 1898, 17-18.

2. L'on ne tient compte ici que des principales « œuvres de combat » de M. Loisy : *L'Évangile et l'Église*, *Autour d'un petit livre*, *Simples réflexions...*, *Quelques lettres...* et de plusieurs articles importants publiés dans la *Revue du Clergé Français*.

3. Voir, contre A. Harnack et A. Sabatier, *Rev. du Cl. Fr.*, 1er Janvier 1899, 202...

4. *Év. et Égl.*, Préf., v, VIII-XVI, XIX-XX, XXIII-XXIV, XXX, XXXII-XXXIV et le livre 42-45, 47-48, 127-133. — Voir encore *Aut. d'un p. l.*, 2-3.

définie, ni d'un symbole arrêté, ni d'un programme d'action religieuse ou de culte à instituer ». M. Loisy élargit même la méthode et en montre l'application féconde : 1° à l'histoire totale des religions; 2° à l'évolution de l'Église tout entière et non seulement de sa doctrine. Il se place ainsi sur le terrain même de l'école wurtembergeoise. La théorie de Newman trouve en lui un fervent apologète. Elle explique comment « de l'Évangile a pu et dû sortir, sans altération de son identité, mais par une sorte d'affirmation progressive de cette identité dans un épanouissement continu, le christianisme catholique ». M. Loisy retrouve ici, à la suite de Newman, cet organicisme spiritualisé qui caractérise la pensée wurtembergeoise. L'Église « a conscience d'être elle-même... l'Évangile vivant et continué ». Il s'agit ici d' « identité personnelle [1] ».

En fait, le livre sur l' « Évangile et l'Église » peut être considéré comme une réplique, à un siècle presque de distance, au livre de Möhler sur l' « Unité de l'Église ». Même plan, même doctrine, même théorie de la révélation, de la conservation du christianisme primitif par le catholicisme traditionnel, même esquisse du développement doctrinal, cultuel et hiérarchique.

M. Loisy s'élève, de tout temps, contre toute assimilation de la tradition révélée à une communication directe de dogmes immuables en leur forme. La révélation n'est pas une leçon toute faite. Il faut en atteindre la réalité profonde, toujours identique à elle-même. Partant de la distinction primordiale entre Dieu et l'Homme, M. Loisy la définit, comme Drey, « l'action de Dieu, transcendant et immanent à l'âme, sur l'âme elle-même ». C'est un fait universel et M. Loisy insiste, comme Möhler, sur l'idée que les Pères se sont faite du paganisme et de ses liens avec le christianisme. L'interprétation pédagogique reparaît ici. La révélation éduque l'âme humaine. Elle est faite d'intuitions et d'assertions qui, formant un « ensemble harmonieux », figurent à notre âme les éléments d'une vie supérieure et divine. Elle est une « harmonie de choses », non d'idées. Elle est une « vie », un « organisme actif ». Elle est individuelle et sociale [2].

Elle se manifeste par le miracle et l'inspiration prophétique. Reprenant les thèses de l'anti-intellectualisme, M. Loisy fait du miracle une réalité qui se fonde sur une vue « religieuse » de l'univers. C'est de la notion de « loi » que vient la difficulté essentielle. Il faut s'élever au-dessus du domaine où règne l'entendement. Au reste l'Église, remarque M. Loisy après Drey, ne nous dit rien sur la réalité même du miracle. Elle se contente de l'affirmer sans le définir rigoureusement. L'essentiel est de savoir en quel sens les miracles « prouvent » la religion et sa puissance. Le miracle initial, c'est la révélation. Les miracles et les prophéties consti-

1. *Rev. du Cl. Fr.*, 1er Déc. 1898, 10-20. Voir encore, sur le lien qui rattache M. Loisy à Newman, *Quelques lettres...*, 114 et *Aut. d'un p. l.*, 7.

2. *Rev. du Cl. Fr.*, 1er Déc. 1899, 265, 253, 257, 259-260, 267, 269-270. — Voir encore *Aut. d'un p. l.*, 190-193, 195-198; *Quelques lettres...*, 72, 209; *Simpl. réflexions...*, 114-115, 167-168.

tuent la catégorie la plus apparente des faits qui la manifestent. En d'autres termes, les miracles s'appartiennent organiquement et forment un tout. Il faut voir les miracles « en la lumière de la foi », en partant de l'intuition religieuse fondamentale. Le principe capital est l' « intime et constante harmonie des idées et des choses dans un mouvement religieux ». L'on saisira les miracles et les prophéties en leur sens « providentiel », en leur vivante succession, comme « réalités de foi », signes du grand mystère fondamental, du fait chrétien. Une fois les faits replacés en leur jour naturel, le surnaturel ne disparaît pas. Drey avait déjà utilisé, bien qu'avec plus de modération, cette conception du miracle [1].

Cette théorie de la révélation contient en puissance une conception de la tradition nouménale exactement semblable à celle de l'école wurtembergeoise. La révélation est immuable « parce qu'elle demeure toujours, pour la foi, substantiellement identique à elle-même ». L'esprit prophétique hébreu annonce celui de l'Évangile et celui-ci contient virtuellement tous les germes qui s'épanouiront plus tard. C'est en ce sens que le christianisme catholique procède de l'Évangile. L'on ne connaît Christ que par la tradition primitive. Christ est inséparable de son œuvre; Il est vivant dans et par son Église. Le fondement de l'unité catholique est « l'identité de direction et d'impulsion qui vient de Christ ». Comme les théologiens wurtembergeois, M. Loisy place l'Idée du Royaume, l'Espérance messianique au centre de l'Évangile. On ne saisit la tradition qu'en la plénitude organique de la vie chrétienne. Elle se maintient par l'intensité de sa puissance vitale, par un dynamisme intérieur. Christ accomplit la Loi et les Prophètes, élargit et perfectionne la prophétie originelle, préfiguration de l'Église à venir. Difficile, mouvementée, jamais parfaite sera l'adaptation de cette grande Idée à la civilisation. L'Évangile et la tradition ne sont pas seulement de « vieux souvenirs »; ce sont des « expériences religieuses qui subsistent en quelque façon dans les nôtres [2]. »

C'est là un « positivisme » semblable à celui de Möhler. Le christianisme est un ensemble de « faits » qui précèdent toute expression verbale. L'acte de foi catholique n'est pas « au bout d'un syllogisme ». L'apologétique ne démontre pas la foi; elle la protège. M. Loisy définit comme Möhler la nature des « preuves ». La foi porte ses preuves, leur communique une évidence surnaturelle qu'elles ne possèdent pas en tant qu'arguments de raison. Les thèses valent mieux que leur revêtement extérieur. L'apologétique analyse le grand fait catholique et en coordonne les éléments [3].

De là une conception analogue du rapport entre Écriture et tradition. L'Écriture fait partie de la tradition et l'exprime inadéquatement. Pas

1. *Rev. du Cl. Fr.*, 15 Mars 1900, 129-135, 137; *Aut. d'un p. l.*, 43.

2. *Rev. du Cl. Fr.*, 1er Déc. 1899, 268; 15 Mars 1900, 135-137; *Év. et Égl.*, Préf., XIV-XVII, XIX-XXII, XXV-XXIX et le livre, 16-24, 46-56, 63, 69-72, 101-102, 104-106, 110-111, 124-125; voir encore *Quelques lettres...*, 41-43.

3. *Rev. du Cl. Fr.*, 15 Mars 1900, 138-141, 151-152, 142-149; voir encore *Quelques lettres...*, 151-152; *Év. et Égl.*, 213-214.

d'Évangile sans la tradition. La littérature évangélique s'explique par tout le mouvement religieux de l'époque. Elle est le témoignage vivant d'une foi vivante. Le retour au pur Évangile n'aura rien de protestant si l'on y cherche les germes, les rudiments de l'Église à venir. L'on évitera, en même temps, l'erreur d'une théologie périmée qui utilise des textes isolés comme décrets de fondation. De là une différence capitale, nettement établie par Gratz en 1817, entre l'exégèse pratique et l'exégèse savante. La tradition chrétienne n'a jamais envisagé les problèmes que la critique soulève. Rendue à la liberté, l'exégèse scientifique ne peut entrer en conflit avec la tradition[1].

M. Loisy résout comme Möhler la question capitale de l'institution par Christ des éléments essentiels du catholicisme historique. Il n'est pas de point sur lequel il ait plus énergiquement insisté. D'après la thèse « orthodoxe », Jésus aurait positivement institué l'Église. Ceci est vrai, d'après M. Loisy, uniquement en ce sens qu'elle est la continuation organique de l'Évangile. La conception scolastique fait de Christ un « automate » dont la fonction aurait été de « placer à chaque moment la parole et l'acte que lui dictait un programme fixé d'avance ». Il faut en finir avec cette « mécanique surnaturelle ». Dans la mesure où l'Idée du Royaume fut l'Église en puissance, on peut dire que celle-ci est fondée « sur les plus claires intentions de Christ ». Où l'orthodoxie trouvera-t-elle une « charte constitutionnelle » qui soit « libellée dès l'origine en paroles inviolables »? L'Église « est ce qu'elle est », pour être « ce que Jésus a voulu ». Les éléments nouveaux sont « non plaqués sur les anciens », mais « assimilés par intussusception », ce qui assure « la continuité de l'institution, de la pensée et de la vie chrétiennes[2] ».

Même reconstruction de la genèse de la hiérarchie et du culte. Le groupement des premiers chrétiens est l'Église en germe. C'est là une situation de « fait », une réalité positive qui, par croissance organique, engendrera d'autres formations. Resté jusqu'à un certain moment rudimentaire, tel ou tel organe prendra les proportions que réclament les nécessités présentes. « L'organisation du corps presbytéral, l'affirmation de ses droits, la prééminence de l'évêque dans le groupe des anciens et dans la communauté, celle de l'évêque de Rome entre les évêques ne se dessineront et ne se fortifieront qu'avec le temps, selon le besoin de l'œuvre évangélique. » Möhler ne dit pas autre chose et, en ce qui concerne le pouvoir papal, l'argumentation de M. Loisy est semblable à la sienne. Il fallait « un centre qui supportât... l'effort de la tendance universelle » et « garantît le concert des Églises en le rendant visible et régulier ». Si l'importance politique de Rome a contribué à la formation de la Papauté, elle ne l'a pas créée. L'Église est un organisme de nature essentiellement « reli-

1. *Év. et Égl.*, XIV-XVII, XX-XXI de la Préface; 5-6, 15-16, 26-27, 33; *Aut. d'un p. l.*, 15, 16, 36-38, 51-52, 57, 59, 63-64, 84-85; *Simpl. réflexions...*, 45-46, 32-33, 36-37, 48-49, 58; *Quelques lettres...*, 203, 131, 238, 211.

2. *Aut. d'un p. l.*, Préf., XXV-XXVII; 9, 17-19, 21-22, 46-47, 158-162, 172-173; *Quelques lettres...*, 117, 164-165, 237; *Év. et Égl.*, 138, 161-162.

gieuse[1] ». — Il en est de même du culte catholique. Il n'est qu'un développement normal des germes contenus dans la tradition primitive. Jésus ne l'a pas réglé d'avance et l'Église utilise les données du paganisme sans s'y absorber et en luttant contre lui. M. Loisy défend, avec la même énergie que Möhler, le sacrement catholique contre les accusations protestantes. Il figure et réalise « l'action perpétuelle de Christ dans l'Église[2] ».

Reste le développement doctrinal. Sur ce terrain, M. Loisy, tout en conservant son indépendance, voisine avec les représentants de la nouvelle apologétique française dont il résume excellemment les thèses essentielles. Ce sont, en général, celles de l'école wurtembergeoise. Les divergences ne sont qu'accessoires. Le point capital est encore la distinction entre révélation et théologie.

Elle implique, tout d'abord, une critique de l' « extrinsécisme ». Le christianisme apostolique contient des assertions de foi, non des dogmes tout faits ou des doctrines. Ne considérons pas comme élément essentiel de la révélation la connaissance intellectuelle de propositions théoriques et abstraites. Il n'y a pas de formules révélées, car jamais la révélation formulée n'exprime adéquatement le divin mystère. L'on ne peut soutenir que les principes et les règles de toute science soient contenus dans le dépôt de la tradition. L'Église ne peut réussir à immobiliser son dogme. « On ne construit pas un édifice éternel avec les éléments de la pensée humaine[3]. » M. Éd. Le Roy reprend avec force cette distinction capitale entre la « formule dogmatique » et la « réalité sous-jacente ». Si l'objet de la foi est identique à lui-même, la manière de le penser peut varier. La pensée n'est pas soumise à la formule dogmatique. La révélation n'est pas une donnée purement externe. Les dogmes sont transcendants « sans cesser d'être en rapport avec la vie intellectuelle et affective ». En tant que formule, le dogme a surtout une valeur « négative »; sa fonction est de parer à une hérésie[4]. « Ce qui est invariant dans un dogme, c'est l'orientation qu'il donne à notre activité pratique, c'est la direction suivant laquelle il infléchit notre conduite. Mais les théories explicatives, les représentations intellectuelles changent incessamment au cours des âges selon les individus et les époques, livrées à toutes les fluctuations et à toutes les relativités que manifeste l'histoire de l'esprit humain[5]. » La distinction wurtembergeoise entre la réalité nouménale du dogme et ses manifestations phénoménales revient ici sous une forme nouvelle et plus pragmatique, plus orientée vers l'action.

Suit une critique de l' « intrinsécisme ». Il s'agit de montrer comment

1. *Év. et Égl.*, 127-133, 133-138, 155-160, 139-144, 148-154, 162-165; *Aut. d'un p. l.*, Préf., XXIX; 173-177, 178-180, 252-253; *Quelques lettres...*, 156-157, 186; *Simpl. réflexions...*, 95-96, 98-99, 100-103.

2. *Év. et Égl.*, 221-247, 260-263, 270-271; *Aut. d'un p. l.*, 222-227, 228-235, 235-245, 254.

3. *Rev. du Cl. Fr.*, 1er Déc, 1898, 19; 1er Déc. 1899, 253-254, 266, 270-271; *Aut. d'un p. l.*, 119-120, 206-208, 211-212; *Quelques lettres...*, 156, 163-164, 150-151, 71-73, 78-79, 84, 121; *Simpl. réflexions*, 59-62, 105-107, 170-171.

4. *Dogme et Critique*, 3, 33 et note 1, 48-49, 4 et note 2, 6-9, 10-12, 14-16, 19-23, 25.

5. *Id.*, 33-34; voir encore 40, 274, 280-281, 281-282.

l' « immanentisme » peut renouveler la théologie catholique sans la faire tomber dans un dangereux individualisme ou subjectivisme. L'on tente alors une analyse du sentiment religieux qui reproduit, en ses grandes lignes, la conception romantique et ressaisit la tradition de ce mysticisme sain qui, de tout temps, a soutenu et vivifié l'Église. La révélation est simultanément immanente et transcendante. Elle nous est donnée en une intuition primordiale qui est le fondement de l'inspiration. Le panthéisme subjectiviste sera évité si l'on maintient, en l'interprétant comme collaboration mystérieuse, le dualisme, la distinction fondamentale entre Dieu et le Monde, Dieu et l'Homme. En ce sens on peut dire que l'individu conscient est conscience de Dieu dans le monde, que l'univers se concentre en l'homme. C'est le fond vivant et éternel du dogme de la divinité de Christ. La théologie catholique dépassera l'individualisme protestant par son affirmation d'une révélation objective par Christ et l'Église universelle. L'âme chrétienne sent Dieu, non seulement en elle, mais, d'une manière plus parfaite, en la révélation externe et sociale. Dieu se révèle dans et par l'Humanité[1]. L'on évite ainsi le naturalisme qui ne tient compte que de la raison, de la science et du progrès, négligeant la foi, la théologie et la révélation. Loin d'être un agnosticisme, l'immanentisme fera de la connaissance de Dieu ainsi définie la clef de la science et de l'histoire, tout en laissant à celles ci leur pleine indépendance. Le fondement du catholicisme serait ainsi à la fois psychologique et historique. Il s'agit de trouver au fond de notre nature, dans les conditions mêmes de l'action morale, des expériences ou des exigences qui impliquent l'existence et la présence de Dieu, du Dieu tel que l'enseigne la foi catholique, du Dieu incarné en Christ et agissant dans l'Église de façon permanente. C'est le problème posé par Möhler dès l' « Unité de l'Église » et repris par Newman et Tyrrell. M. Loisy voit une certaine disproportion entre les conclusions orthodoxes de la nouvelle apologétique et le fondement psychologique de la démonstration. Il ne nous appartient pas de discuter ici ce délicat problème. L'essentiel est de constater qu'il est posé par la nouvelle apologétique française dans les mêmes termes que par l'école wurtembergeoise. Avec Schleiermacher et contre lui, elle veut chercher dans l'expérience religieuse les données essentielles de la foi catholique, compléter par la révélation extérieure le subjectivisme du « testimonium spiritus sancti ». L'on essaie, de part et d'autre, de concilier immanence et transcendance. Dieu aurait parlé à des sourds s'il n'avait donné aux hommes le « sens du divin », la « faculté religieuse[2] ».

Le mouvement correspond, remarque M. Loisy, à un « réveil de la personnalité ». L'intelligence n'est plus séparée des autres facultés humaines. L'homme n'est plus considéré comme un ensemble de pièces isolées. Il faut admettre « que le sentiment et l'action, s'exerçant de concert, et ne pouvant s'exercer que de concert avec l'intelligence, aident

1. Voir Loisy, *Aut. d'un p. l.*, 153-155 ; *Quelques lettres...*, 161-163, 149-150, 151-152, 46-48, 74 : *Simpl. réflexions...*, 247-248.

2. *Quelques lettres...*, 176, 233-234 ; *Simpl. réflexions...*, 15-18, 113, 148-151, 154, 234.

puissamment celle-ci à reconnaître Dieu et, en un sens, le lui révèlent[1] ». Par sentiment l'on entend ici, comme le mysticisme allemand, « cette espèce de réserve où sont accumulées... des notions vagues et implicites qui sont comme en attendant l'occasion de se déterminer et de s'affirmer; des aspirations indécises qui sont comme prêtes à se dessiner et à s'élancer sur leur objet dès qu'il leur sera présenté;... je ne sais quel sens qui n'est pas une puissance de raisonnement ou d'induction, mais une sorte de jugement intuitif sur la valeur des choses, faculté que secondera et guidera la raison, mais que la raison ne crée pas, car elle ne procède pas de la raison et sort comme elle du fond de notre nature[2] ». Les théologiens de Tubingue ne distinguent pas autrement la foi de la science. M. Éd. Le Roy, après MM. Blondel et Laberthonnière, développe admirablement la conception. L'expérience est « un passage de l'implicite à l'explicite,... un effort de développement organique mettant des réserves en valeur ». La vérité est « un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables ». Quoi de plus naturel que « l'activité posant des mystères devant l'intelligence[3]? » Ici s'affirme à nouveau l'idée d'une révélation éducative qui sollicite à la fois toutes les puissances de notre être. Transformer la notion de surnaturel pour l'accorder avec le principe d'immanence, c'est ce que faisait l'école wurtembergeoise : 1° contre les kantiens qui niaient le surnaturel au nom de l'immanence; 2° contre les scolastiques vieux modèle qui rejetaient l'immanence au nom du surnaturel. « Nous parvenons, dira M. Le Roy, à concilier le principe d'immanence et l'affirmation du surnaturel[4]. » L'anti-intellectualisme bergsonien utilise ici une terminologie qui n'est pas sans parenté étroite avec celle du romantisme wurtembergeois. L'on insiste « sur la solidarité de tout, sur la continuité profonde sous-jacente aux apparences communes de morcelage ». Ce dernier terme équivaut, sans nul doute, à celui de « mécanisme » qu'employaient si volontiers, contre l' « Aufklärung », Drey et Möhler. L'Image divine, le Verbe divin, la « motion divine » reprennent ici l'aspect dynamique que leur prêtait déjà l'idéologie de l'école de Tubingue. Il y a en nous un « travail de postulation immanente » qui collabore avec la grâce. Le surnaturel n'abolit pas la nature, il la parfait. Ce qui est vrai de l'individu, l'est de l'histoire. L'organe de la révélation, c'est l'Église héritière de l'immense espérance messianique, l'Église « mêlée aux hommes, saturant de christianisme les milieux où ils vivent[5]... »

Le modernisme se présente ici sous les espèces d'un vigoureux anti-

1. *Simpl. réflexions...*, 244-245.
2. *Id.*, 245.
3. *Dogme et Critique*, 9-11, 27.
4. *Id.*, 61-62.
5. *Id.*, 62-63, 64-69; voir aussi 305-306 : « Le principe d'immanence n'exclut nullement, pour chaque individu et même (en un sens) pour l'humanité en son ensemble, le fait d'un enseignement extérieur nous proposant la vérité par voie de révélation. » Voir encore 307-308, 59, 77.

intellectualisme qui proteste contre toute « mécanisation » de la théologie, contre toute exagération du rôle accordé à l'entendement discursif. La critique du morcelage continue celle du mécanisme et les positions bergsoniennes reprennent, malgré de notables différences, les positions romantiques essentielles. M. Le Roy prétend, avec raison, revenir à une tradition qui fut toujours celle du catholicisme, retrouver le sens vraiment « catholique » de la révélation et de ses dogmes. Il montre, avec une éloquence persuasive, que l'intellectualisme scolastique est moins traditionnel qu'on ne le croit communément dans le catholicisme. Cette tradition mystique légitime et indispensable résout les problèmes les plus délicats, explique la notion de mystère, celle d'une foi qui est la même pour tous. L'intrinsécisme et l'extrinsécisme ont une même origine, un esprit corrosif de dissociation abstraite, un intellectualisme incapable de voir la compénétration de la nature et de la grâce. Il faut admettre une conception large, vraiment « pragmatique », montrant le « fait » religieux s'épanouissant, chez l'individu et dans la société, en sentiments, en actes et en formules [1].

Car il est possible, de ce point de vue, de fonder une théologie libre, une théologie qui aurait droit de cité parmi les sciences, analogue à celles-ci par ses principes et sa méthode, portant sur un objet « sui generis », la révélation chrétienne en son double aspect psychologique et historique. On en comprendra mieux la nature en étudiant sa genèse en l'esprit humain et dans l'histoire de l'Église. S'il est vrai que l'intelligence ne précède jamais la foi pour la produire, elle en est pas moins indissolublement liée à la foi dont elle traduit les données en formules claires. C'est exactement la position de l'école wurtembergeoise. Obligée de vivre parmi les savants, la foi chrétienne se fait dogme et doctrine. Pour être en sûreté, il faut qu'au lieu de se laisser absorber par la science, elle s'en empare et la domine pour l'utiliser. C'est la conception agonale de l'histoire des dogmes. Ce n'est pas sans luttes que la vérité révélée devient intelligible à l'homme. Il y a donc une science, une philosophie de la foi. Le travail scientifique peut être, en un sens, régi par l'influence de la foi. Il y a un intellectualisme légitime [2]. C'est un droit et un devoir de travailler à penser les dogmes dans la mesure de ses forces. S'il y a une foi pour tous, si le savant et l'ignorant sont égaux au point de vue religieux, cette égalité n'implique pas l'inutilité de la théologie. M. Le Roy affirme hardiment que le catholique « garde toute sa liberté pour se faire des objets correspondants — de la personnalité divine, de la présence réelle ou de la résurrection par exemple — telle théorie, telle représentation intellectuelle qu'il voudra [3] ». La théologie est affaire de libre spéculation « sous réserve de ne point altérer la signification vitale du

1. *Id.*, 119 à 126, 89-92, 111-112, 131-134, 306-309. Voir, à propos du pragmatisme anglais, 332 et 114, note 2.

2. Loisy, *Rev. du Cl. Fr.*, 1er Déc. 1899, 254-256, 257-258; *Aut. d'un p. l.*, 10-11, 201; *Quelques lettres*..., 156, 77; *Simpl. réflexions*..., 66, 166-167, 169, 153.

3. *Dogme et Critique*, 32; voir aussi 30.

dogme ». Le magistère ecclésiastique ne peut avoir qu'une attitude « permissive » à l'égard des philosophies dont on revêt le dogme. Möhler n'entend pas autrement la liberté théologique. Si les formules n'épuisent jamais l'essence du dogme, du moins devons-nous utiliser tous nos moyens d'expression. L'on peut passer de symboles inadéquats à des symboles plus perfectionnés [1]. L'histoire des dogmes et de la théologie catholiques justifie ces vues psychologiques. L' « oportet hæreses esse » prend un sens nouveau. Toute théorie peut être regardée « comme une expérience de la pensée religieuse dont l'histoire montre que l'Église a profité ». La théologie suit ainsi l'évolution générale de l'esprit humain. Elle s'est servie de Platon et d'Aristote. Pourquoi ne recommencerait-elle pas avec d'autres systèmes? Il faut éviter simultanément la stagnation et la révolution. « Nous ne serons ni de ceux qui arrêtent, ni de ceux qui bouleversent ». L'histoire des dogmes a ainsi une valeur apologétique réelle [2]. M. Loisy esquisse, avec une admirable clarté, l'histoire des dogmes ainsi comprise. L'idée de tradition continue préside à sa reconstruction. Fausse est l'idée « de systèmes théologiques abstraits, complets, indépendants les uns des autres, qui se seraient succédé comme les tableaux d'une lanterne magique [3] ». La divinité de Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'existait qu'en germe dans la notion du Messie Fils de Dieu. Il y a là un phénomène, non de déduction logique, mais de traduction, de transposition de la pensée juive (idée messianique) dans la pensée hellénique (divinité de Jésus). Les définitions de l'Église vieillissent comme toute expression de la pensée humaine et l'Écriture elle-même n'est que la « Parole de Dieu humanisée ». L'effort de la pensée catholique n'a pas encore atteint son but. Chaque étape parcourue constitue pour la foi une « épreuve ». L'entrée dans le monde païen a été l'une des plus difficiles. De tout temps, les thèses vaudront mieux que les arguments invoqués. Il a fallu faire d'un mouvement juif une religion acceptable pour le monde gréco-romain et pour l'humanité tout entière. Chaque progrès s'opère en dépit d'une résistance et s'achève dans un accommodement. La doctrine du Logos est devenue un admirable instrument au service du christianisme. La philosophie a pu se faire chrétienne sans être obligée de se renier elle-même et, inversement, le christianisme a pu se revêtir de philosophie sans cesser d'être la religion du Christ. Le principe de tradition vivante a modéré et dirigé le mouvement de transformation. L'orthodoxie s'est nourrie de Platon, de Philon et d'Origène tout en les condamnant. Les hérésies naissent de déductions poursuivies « dans un sens unique », par « isolement artificiel ». L'orthodoxie véritable est de nature moyenne. Elle se meut entre les extrêmes, en vertu d'un vivant équilibre [4]. C'est exac-

1. *Dogme et Critique.*, 42, 57, 93, 95, 276-280, 282-284.
2. *Id.*, 284-285, 275, 105-106, 24.
3. Loisy, *Simpl. réflexions...*, 108.
4. *Simpl. réflexions...*, 82, 68, 75-77, 81; *Quelques lettres...*, 169, 123; *Aut. d'un p. l.*, 119-128, 135 et surtout *Év. et Égl.*, 171-173, 178-200.

tement la thèse de l'école wurtembergeoise. Divins par l'origine et la substance, les dogmes sont « humains » de structure et de composition. Il y a là un travail perpétuel d'interprétation où « la lettre qui tue est efficacement contrôlée par l'esprit qui vivifie ». La notion de développement dogmatique, telle que le XIX[e] siècle l'a élaborée, deviendra elle-même, selon M. Loisy, un dogme nouveau[1].

Le devoir de la théologie actuelle est donc clair. Interprétant de manière plus profonde et plus souple l'infaillibilité et l'autorité de l'Église, elle affirme sa liberté. Elle revendique, comme celle de l'école wurtembergeoise, le droit d'adapter l'Évangile catholique aux conditions de la civilisation contemporaine. L'Église n'est pas infaillible au sens intellectualiste de ce terme. Elle l'est « en son mouvement », par l'Esprit qui l'anime et la guide en sa défense pratique du dépôt de la foi. L'absolutisme, sous sa double forme théologique et ecclésiastique, est ruiné définitivement. L'Église n'est-elle pas plus que ceux qui la représentent? Elle ne possède pas le pouvoir de résoudre, absolument et pour toujours, les problèmes qui se posent devant l'esprit humain. Son infaillibilité est de nature « pédagogique ». Elle s'exerce « par voie de persuasion et en de certaines limites ». Ce qui doit périr, ce n'est pas l'infaillibilité elle-même, mais une notion caduque et dangereuse de cette infaillibilité. Les catholiques d'aujourd'hui veulent « se grouper, se socialiser, sans sacrifier leur intelligence, sans courber leur volonté sous un pouvoir absolu[2] ».

La liberté de la science et celle de la théologie se conditionnent réciproquement. « L'effort de la saine théologie devrait tendre à la solution de l'antinomie que présentent l'autorité indiscutable que la foi réclame pour le dogme, et la variabilité, la relativité que la critique ne peut s'empêcher de remarquer dans l'histoire des dogmes et dans les formules dogmatiques[3]. » La profession de catholique est compatible avec les recherches de la critique et l'exercice de la raison. Il ne faut point « séparer » la science et la théologie, ni les « confondre[4] ». « La théologie de l'avenir respectera l'autonomie de la raison, tout en faisant valoir le dépôt de la tradition[5]. »

Le modernisme n'est pas un néoprotestantisme. Il répudie avec force l'individualisme religieux. Il demeure intégralement fidèle au grand principe catholique. « Le catholicisme d'aujourd'hui peut se concilier avec la science vraie sans qu'il se transforme en un christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme libéral[6]. » — « Dans le monde où nous vivons, ce à quoi les âmes aspirent, ce n'est pas à l'Évangile primitif, irréalisable et insaisissable, c'est à quelque chose qui conserverait ce que

1. *Év. et Égl.*, 203, 205-207, 210.
2. *Év. et Égl.*, 217-218, 165-166; *Aut. d'un p. l.*, 14-15, 183-184; *Quelques lettres...*, 140-142, 219-220, 123, 77-78, 73-74, 161-162; *Simpl. réflexions...*, 39. — Voir encore Ed. Le Roy, *Dogme et critique*, 321-322, 327-329, 329-332.
3. *Év. et Égl.*, 207.
4. *Id.*, 68-70; *Aut. d'un p. l.*, XXIV-XXVI de la Préface.
5. *Quelques lettres...*, 176-178; voir encore 172, 180, 183, 201; *Simpl. réflexions...*, 13.
6. *Simpl. réflexions...*, 138.

j'oserai appeler tout l'actif des siècles chrétiens, ce qu'il y a de meilleur et de plus fécond dans le catholicisme, et aussi dans le protestantisme, en laissant tout le passif, l'excès de l'individualisme protestant, l'absolutisme catholique[1]. » Tel fut aussi, exprimé avec plus ou moins de clarté, le vœu suprême de la théologie wurtembergeoise.

* * *

Avec elle s'est formée une tradition intellectuelle qui n'a point encore épuisé son énergie. Élaborée en Allemagne, elle a, un peu plus tard, gagné l'Angleterre et s'est installée en France, à la suite de ce long travail d'infiltration lente qui a permis aux thèses maîtresses du romantisme allemand d'exercer une influence capitale sur le développement de notre pensée au XIXe siècle. Ainsi s'est constituée, dans les pays qui ont tiré de la Réforme protestante toutes ses conséquences religieuses et sociales, une conception du catholicisme qui, sous la poussée secrète de la plus redoutable des « hérésies », veut ressaisir dans la tradition catholique un mysticisme profond et capable de renouveler l'organisme tout entier. Son but est une « réforme sans schisme », un progrès sans révolution. Elle veut fonder un « subjectivisme » susceptible de s'accorder avec toutes les données irréductibles du catholicisme. Nous assistons, en ce moment, à son invasion en pays latins. Il n'est pas téméraire de soutenir qu'en ce sens le protestantisme, non certes en lui-même et en ses formations indépendantes, mais par l'orientation nouvelle qu'il contribue à imprimer au catholicisme, par le libre développement qu'il a assuré à la science depuis le XVIe siècle, par les cadres neufs qu'il fournit inconsciemment à la pensée catholique en voie de transformation, s'infléchit pour ainsi dire sur lui-même et revient progressivement vers le catholicisme, vers un catholicisme élargi dont la réalisation ne paraît possible qu'en un lointain avenir. C'est pourquoi l'Église de Rome, quand elle lutte contre le mouvement dit « moderniste », s'en prend en réalité à la conception « germanique » et septentrionale du catholicisme. L'accord se produira-t-il un jour? Nul ne sait encore quelle renaissance pourrait être celle d'une religion, seule capable de détenir et de réaliser un idéal indépendant des nationalités, le jour où son pouvoir central serait devenu assez compréhensif pour donner droit de cité à cet ensemble magnifique d'aspirations mal satisfaites qui, dans le silence et l'obéissance du moment, n'attendent que l'occasion de vivre et de manifester au grand jour toutes leurs virtualités.

1. *Simpl. réflexions..*, 234. Voir encore 235-240.



BIBLIOGRAPHIE

ABRÉVIATIONS

T. Q. : (*Tübinger*) *Theologische Quartalschrift*[1].
G. J. : (*Giessener*) *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie* (1834 : Bde. I, II, III; 1835 : Bde. IV, V; 1836, Bde. VI, VII, 1. Heft)[2].
F. Z. : (*Freiburger*) *Zeitschrift für Theologie* (1839 : Bde. I, II; 1840, Bde III, IV, u. s. w.)[3].
G. S. : *J. A. Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze*, hg. von J. J. I. Döllinger, I. u. II. Bd., Regensburg, 1839-1840.
W. G. : *J. A. Möhler, Ein Lebensbild*, v. B. Wörner. Mit Briefen und kleinern Schriften Möhlers hg. v. P. B. Gams, Regensburg, 1866.

I. — ŒUVRES DES THÉOLOGIENS WURTEMBERGEOIS

A. — ELLWANGEN (1812-1817).

La plus grande partie des opuscules publiés à cette époque par l'école wurtembergeoise naissante a été conservée. Plusieurs sont insignifiants[4]. L'on indique ici l'essentiel.

1. Drey, Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie (*Archiv für die Pastoralconferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz*, 1812, I. Bd., 1. Hft., p. 3-26).

2. Drey, *Observata quædam ad illustrandam Justini M. de regno millenario sententiam*, Elvaci, 1814.

3. Gratz, *Ueber Interpolationen in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer und ihre Veranlassung mehrerer Schwierigkeiten in diesem Briefe*, Ellwangen, 1814.

4. Drey, *Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans*, Elvaci, 1815.

5. Gratz, *Ueber die Grenzen der Freiheit, die einem Katholiken in betreff der Erklärung der heiligen Schrift zusteht*, Ellwangen, 1817.

1. Voir plus loin.
2. Voir Lauchert, *op. cit.*, 123-130, sur l'histoire de la revue.
3. *Id.*, 315-321, sur l'histoire de la revue.
4. Funk, *op. cit.*, 16.

B. — THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT[1] (1819-1831).

Ces treize premiers volumes de la *T. Q.* doivent être mis à part. Leur ensemble constitue, en effet, une source capitale pour l'étude de l'école wurtembergeoise, mais délicate à utiliser parce que tous les articles y ont paru sous le couvert de l'anonymat. A l'heure actuelle il n'est plus possible, pour un certain nombre d'entre eux, de fixer les auteurs[2]. Mais, si la question semble échapper à toute solution définitive et rigoureuse jusque dans les moindres détails, elle peut être cependant considérée, si l'on se place au point de vue plus large et plus pratique d'une étude générale, comme à peu près réglée. Nous laisserons tout d'abord de côté : 1° les « Feuilles d'Avis » (*Intelligenzblätter*) ou les « Commentaires » (*Erläuterungen*) qui se trouvent à la fin des fascicules; 2° les articles d'exégèse pure qui n'entrent pas dans le cadre de ce travail; 3° nombre d'articles de fond et surtout de comptes rendus critiques qui, étant donnée leur insignifiance, n'y ont également trouvé aucune mention et n'en méritent d'ailleurs aucune. La plus grande partie des autres nous est connue. Ceux de Möhler ont pu être, grâce à Hefele, fixés à peu près complètement. Dans son exemplaire personnel, Drey avait, en maint endroit, noté les noms d'auteurs et Hefele les avait copiés dans son propre exemplaire. Il s'est également aidé des comptes de la revue[3]. Pour le reste, M. J. Schmid nous dit que les auteurs se trouvent indiqués, aux tables des matières, dans un exemplaire de la bibliothèque du séminaire de Tubingue, mais qu'il n'a pu lui-même en utiliser que cinq volumes[4]. Notre essai d'aller plus loin a été également infructueux. L'inconvénient est, d'ailleurs, singulièrement atténué par ce fait que nous avons tenté une étude d'ensemble de l'école wurtembergeoise, non une monographie de l'un des théologiens en question. Nous avons pu ainsi citer directement tous les articles demeurés anonymes qui nous ont paru dignes de remarque et conçus dans l'esprit de l'école[5]. L'on sait, au reste, que les théologiens de Tubingue ont été les seuls rédacteurs de leur revue; les articles envoyés du dehors sont extrêmement peu nombreux.

1° Articles de Drey.

1. Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs der Inspiration. (*T. Q.*, 1820, p. 387-411 et 1821, p. 230-261, 615-655[6].)

2. Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott — ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung. (*T. Q.*, 1826, p. 237-284[7].)

3. Ueber Proselyten und Proselytenmachen. (*T. Q.*, 1826, p. 622-666[8].)

4. Von der Landesreligion und Weltreligion. (*T. Q.*, 1827, p. 234-274 et 391-435[9].)

1. *Theologische Quartalschrift*. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben : 1819, von Gratz, Drey, Herbst und Hirscher; 1820, von Drey, Herbst u. Hirscher; 1821-1826, von Drey, Herbst, Hirscher und Feilmoser; 1827-1831, von Drey, Herbst, Hirscher, Feilmoser und Möhler. Voir *T. Q.*, 1838, Register zu den 20 ersten Jahrgangen der *Tüb. Theol. Qu.*, en appendice à la fin du volume.

2. *W. G.*, 160.

3. *Id.*, 194-195.

4. Jos. Schmid, *Personen-, Orts und Sachregister zur T. Q...*, Vorwort, VII.

5. Voir plus loin.

6. Voir, sur ces articles, Drey lui-même, *Apol.*, I, 212-213, note 1.

7. A la fin de l'article, 284, Drey renvoie à son travail sur l'inspiration. Voir aussi J. Schmid, *op. cit.*, 38.

8. J. Schmid, *op. cit.*, *id.*

9. *Id.*, avec une erreur (585 au lieu de 391).

5. Die Schreiber in der Kirche. (*T. Q.*, 1829, p. 38-75 [1].)

6. Ueber die apostolischen Constitutionen. (*T. Q.*, 1829, p. 397-477 et 609-723 [2].)

7. Ueber die Anwendung weltlicher Regierungsweisen auf die Regierung der Kirche. (*T. Q.*, 1831, p. 1-43 [3].)

8. Article sur : « *System der katholischen Dogmatik* », von Dr H. Klee..., Bonn, 1831. (*T. Q.*, 1831, p. 660-681 [4].)

N. B. — Cette liste d'articles, au sujet desquels ne règne aucune incertitude, n'épuise pas tout ce que Drey a publié dans les treize premiers volumes de la *T. Q.* Étant à Tubingue professeur de dogmatique, il rendait compte dans la revue des publications nouvelles en ce domaine. Le caractère de son style et sa manière philosophique de traiter les sujets peuvent aussi étayer les hypothèses. De lui sont, très probablement, les articles suivants : *a*) *T. Q.*, 1819 : Vom Geist und Wesen des Katholizismus (p. 8-23, 193-210, 369-391, 559-574); art. sur I. Thanner, *Wiss. Aphorismen der kath. Dogmatik...*, Salzburg, 1816 (p. 24-33); art. sur D. Mariani Dobmayer..., *Theologia dogmatica*, Tom. I., Solisb., 1818 et Tom. II (p. 416-440). — *b*) *T. Q.*, 1820 : art. sur G. Hermes, *Einl. in die christkath. Theologie, 1. Thl. Phil. Einl.*, Münster, 1819 (p. 28-38); art. sur Dobmayer..., *Theol. d.*, Tom. III u. IV, Solisb., 1819 (p. 38-55); 2e art. (p. 309-323). — *c*) *T. Q.*, 1822 : Der kath. Lehrsatz v. d. Gemeinschaft der Heiligen, aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt (p. 587-634). — *d*) *T. Q.*, 1823 : art. sur G. J. Planck, *Ueber die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums...*, Göttingen, 1821 (p. 101-120); Ueber Pietismus und Proselytenmacherei (p. 694-741. — *e*) *T. Q.*, 1824 : Ueber das Verhältnis des Mysticismus zum Katholizismus, mit Nutzanwendungen für unsere Zeit (p. 219-248), art. sur F. J. Seber, *Ueber Rel. u. Theol.*, Köln, 1823 (p. 452-464); Ueber Kirchenstrafen als Beförderungs-Mittel der Sittlichkeit, und ihre Anwendung in unserer Zeit (p. 583-621). — *f*) *T. Q.*, 1825 : Katholische Dogmatik (p. 116-133); Ueber Religion und Kirche, Politik und Staat, Wissenschaft und Schule, und ihre gegenseitigen Verhältnisse (p. 199-225, 391-444, 583-611); art. sur *Die Lehre von der Sünde...*, 2. Aufl., Hamburg, 1825 (p. 693-727). — *g*) *T. Q.*, 1826 : Kath. Dogm., continuation de l'art. de 1825 (p. 527-549). — *h*) *T. Q.*, 1828 : art. sur H. J. Schmitt, *Grundidee des Mythus...*, Fr. a. M., 1826 (p. 159-172); art. sur Fr. Brenner, *Kath. Dogmatik*, I. Bd., Fr. a. M., 1826 (p. 511-543); Offenbarung und Vernunft (p. 668-707). — *i*) *T. Q.*, 1829 : art. sur Fr. Brenner, *K. Dogm.*, II. Bd., Fr. a. M., 1828 (p. 298-308) [5]. — *k*) *T. Q.*, 1830 : art. sur K. Hase, *Lehrbuch der evang. Dogmatik*, Stuttg., 1826 (p. 312-332).

2° Articles de Hirscher.

1. Ueber die Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen. (*T. Q.*, 1820, p. 195-235.)

2. Ueber Pastoralgemeinschaft. (*T. Q.*, 1821, p. 447-462.)

3. Ehrerbietige Wünsche und Andeutungen in Bezug auf Verbesserungen in der kathol. Kirchenzucht, zunächst in Deutschland. (*T. Q.*, 1822, p. 225-259.)

4. Ueber die Predigt als Bestandtheil der öffentlichen Gottesverehrung in der kath. Kirche. (*T. Q.*, 1822, p. 403-424.)

1. *W. G.*, 100.
2. A paru plus tard en volume. Voir plus loin.
3. J. Schmid, *op. cit.*, 38. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 65, note 1, qui croit que Möhler n'est pas étranger à cet article.
4. J. Schmid, *op. cit.*, 93.
5. Il est possible que Drey, auteur d'un opuscule sur la confession, ait écrit l'article sur H. Klee, *Die Beichte...*, Fr. a. M., 1828 (85-96).

5. Ueber Lectür der Geistlichen — zunächst der katholischen. (*T. Q.*, 1822, p. 634-653.)

6. Ueber einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums. (*T. Q.*, 1823, p. 193-262 et 371-420.)

7. Ueber die Intercalar-Gefälle der katholischen Curat-Kirchenstellen. (*T. Q.*, 1825, p. 45-71.)

8. Etwas über Anwendbarkeit der Religionsvorträge. (*T. Q.*, 1825, p. 226-243.)

9. Etwas über Missionen, namentlich der kath. Kirche. (*T. Q.*, 1825, p. 611-645 [1].)

10. Ueber die Bildung eines Vereins für die kirchliche Aufhebung des Cölibatgesetzes... (article sur cet ouvrage d'un prêtre wurtembergeois paru à Ulm en 1831). (*T. Q.*, 1831, p. 371-385 [2].)

N. B. — Cette liste n'épuise pas non plus tout ce que Hirscher a publié dans la *T. Q.* Sa fonction de professeur de théologie pastorale, le caractère populaire de son œuvre et la simplicité de son style facilitent les hypothèses. Sont très probablement de lui les articles et comptes rendus suivants : *a*) *T. Q.*, 1819 : Ueber die kirchl. Massregeln bey gegenwärtiger Bibelverbreitung unter den Katholiken (p. 392-400) : art. sur L. Hassler, *Homiletisches Repertorium...*, Freyburg, 1818 (p. 44-54); art. sur J. Geishüttner, *Versuch einer wissenschaftl. u. populären Dogmatik...*, Wien, 1818 (p. 233-242); art. sur Sailer, *Handb. d. chr. Moral...*, I., II., III, Bde., München, 1817 (p. 242-269 et 407-416) : sur la Bible et le peuple (p. 401-406); art. sur une réédition du catéchisme de Canisius (p. 603-614). — *b*) *T. Q*, 1820 : art. sur L. A. Nellesen, *Die Bekenntnisse des h. Aug...*, Düsseldorf, 1819 (p. 477-496); *Schatzkammer des Aachner Heiligthums*, Aachen, 1818 (p. 496-510); art. s. J. A. Sulzer, *Die... Gründe für u. gegen das... Cölibatsgesetz...*, Constanz, 1820 (p. 637-670) : Erbauungsschriften (p. 670-680); art. sur Sailer, *Homilien...*, Landshut, 1819 (p. 680-692). — *c*) *T. Q.*, 1821 : art. sur litt. homilétique (p. 98-118); Oeffentliche Beichten werden in Vorschlag gebracht (p. 682-699). — *d*) *T. Q.*, 1822 : art. sur Fabricius, *Der Schaden Josephs und seine Heilung...*, Heidelberg, 1821 (p. 100-120); art. s. L. A. Krug, *Beitr. z. Homiletik*, Landshut, 1822 (p. 700-712). — *e*) *T. Q.*, 1823 : Volksschriften (p. 64-74); art. s. *Ein Wort üb. die Bildung der kath. Geistlichkeit...* (p. 333-349). — *f*) *T. Q.*, 1824 : art. s. J. B. Hergenröther, *Erziehungslehre im Geiste des Chr...*, Sulzbach, 1823 (p. 249-262). — *g*) *T. Q.*, 1827 : art. s. des livres de piété (p. 682-713) — *h*) *T. Q.*, 1828 : Einige Ansichten, betreffend die Vikariatsjahre der jungen Geistlichen (p. 36-62) : Einige Hoffnungen und Wünsche aus Veranlassung der neu errichteten Biszthümer der oberrheinischen Kirchenprovinz (p. 195-231). — *i*) *T. Q.*, 1829, art s. K. Klein, *Predigten...*, Mainz, 1828 (p. 76-85).

3° Articles de Möhler [3].

1. Art. s. F. Walter, *Lehrb. des Kirchenrechts...*, Bonn, 1822. (*T. Q.*, 1823, p. 263-299 [4].)

2. Art. s. J. G. Rätze, *Das Suchen nach Wahrheit...*, Leipzig, 1823. (*T. Q.*, 1823, p. 450-484.)

3. Art. s. Th. Katerkamp, *Des ersten Zeitalters der Kirchengesch.*, 1. Abth. ., Münster, 1823. (*T. Q.*, 1823, p. 484-532 [5].)

1. Voir pour ces 9 articles, J. Schmid, *op. cit.*, 74.
2. *W. G.*, 169.
3. *Id.*, 307 310.
4. *W. G.*, 258-264; publié aussi en partie (293-299) par Knöpfler, *op. cit.*, 118-124.
5. *W. G.*, 273-274.

4. Hieronymus und Augustinus im Streit üb. Gal. 2, 14. (*T. Q.*, 1824, p. 195-219 et *G. S.*, I, p. 1-18.)

5. Karl der Grosse und seine Bischöfe. Die Synode von Mainz im J. 813. (*T. Q.*, 1824, p. 367-427 et *W. G.*, p. 195-225.)

6. Art. s. S. Brendel, *Handb. des kath. u. prot. Kirchenrechts...*, Bamberg, 1823. (*T. Q.*, 1824, p. 84-113 [1].)

7. Art. s. A. Neander, *Der heil. J. Chrysostomus...*, Berlin, 1821-1822. (*T. Q.*, 1824, p. 262-280 [2].)

8. Art. s. Cl. A. v. Droste-Hülshoff, *De juris austriaci...*, Bonnæ, 1822. (*T. Q.*, 1824, p. 280-283 [3].)

9. Art. s. Daniel, *Vergleichung des gemeinen Kirchenrechts mit dem preuss. allg. Landrecht...*, Berlin, 1823. (*T. Q.*, 1824, p. 283-285 [4].)

10. Art. s. Fr. Theremin, *Die Lehre vom göttl. Reiche*, Berlin, 1823, (*T. Q.*, 1824, p. 622-642 [5].)

11. Art. s. H. J. Schmitt, *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche*, Wien, 1824. (*T. Q.*, 1824, p. 642-656 [6].)

12. Ueber den Brief an Diognetos. Die Zeit seiner Herausgabe. Darstellung seines Inhalts. (*T. Q.*, 1825, p. 444-461 et *G. S.*, I, p. 19-31 [7].)

13. Art. s. Locherer, *Gesch. d. chr. Rel. u. K.*, 1. Thl., Ravensburg, 1824. (*T. Q.*, 1825, p. 99-108 [8].)

14. Art. sur l'Agende prussienne, (*T. Q.*, 1825, p. 244-302.) :
a) sur Pac. Sincerus (Schleiermacher), *Ueber das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten...*, Göttingen, 1824 (p. 244-261);
b) sur P. Marheinecke, *Ueber die wahre Stelle des lit. Rechts im evang. K.-Regiment....*, Berlin, 1825 (p. 261-277);
c) sur *Ideen zur Beurtheilung der Einführung der pr. Hofkirchenagende....*, Leipzig, 1824 (p. 278-285);
d) sur L. Schaaf, *Die Kirchenagenden-Sache...*, Leipzig, 1824 (p. 285-292);
e) sur Nitzsch, *Theol. Votum...*, Bonn, 1824 (p. 292-298);
f) sur C. F. v. Ammon, *Einführung der Berliner Hofkirchenagende....* Dresden, 1825 (p. 298-302 [9]).

15. Art. s. J. A. Theiner, *Variæ doctorum Catholicorum opiniones de jure statuendi impedimenta matrimonii dirimentia...*, Vratislaviæ, 1825. (*T. Q.*, 1825, p. 462-486 [10].)

16. Art. sur Th. Katerkamp, *Des ersten Zeitalters der K.gesch.*, 2. Abth..., Münster, 1825. (*T. Q.*, 1825, p. 486-500 [11].)

17. Art. s. A. Neander, Antignostikus (.) *Geist des Tertullians...*, Berlin 1825. (*T. Q.*, 1825, p. 646-664 [12].)

1. *W. G.*, 264-267.
2. *Id.*, 289-290, avec erreur de chiffre (1829 au lieu de 1824).
3. *Id.*, 267-268.
4. *Id.*, 268-269.
5. *Id.*, 301-302.
6. *Id.*, 307. L'on indique ici que l'article est douteux.
7. *Id.*, 368-369.
8. *Id.*, 279-80.
9. *Id.*, 346-347.
10. *Id.*, 269-270.
11. *Id.*, 273-274.
12. *Id.*, 290.

18. Art. sur J. N. Locherer, *Gesch. der chr. Rel. u. K.*, 2. Thl., Ravensburg, 1825. *T. Q.*, 1825, p. 665-692.[1]

19. Ein Wort in der Sache des philosophischen Collegiums zu Löwen. (*T. Q.*, 1826, p. 77-110 et *W. G.*, p. 226-245.)

20. Art. sur G. B. Winer, *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der versch. chr. K.-Partheien...*, Leipzig, 1824. (*T. Q.*, 1826, p. 111-138[2].)

21. Art. s. C. Ullmann, *Greg. v. Nazianz...*, Darmstadt, 1825. (*T. Q.*, 1826. p. 324-331[3].)

22. Einige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester, und damit in Verbindung stehende Punkte. (*T. Q.*, 1826, p. 414-451.)

23. Art. s. J. N. Locherer, *Gesch. d. chr. R. u. K.*, 3. Theil, Ravensb., 1826. (*T. Q.*, 1826, p. 726-727[4].)

24. Anselm, Erzbischof von Canterbury. Ein Beitr. z. Kenntniss des rel.-sittl., öffentl.-kirchl. und wiss. Lebens im 11. u. 12. Jahrh. (*T. Q.*, 1827, p. 435-497 et p. 585-664; *T. Q.*, 1828, p. 62-130; *G. S.*, I, p. 32-176[5].)

25. Art. s. Krug, *Das Kirchenrecht...*, Leipzig, 1826. (*T. Q.*, 1827, p. 73-91[6].)

26. Art. s. J. N. Hortig, *Handb. d. chr. K.gesch....*, I. Bd., Landshut, 1826. (*T. Q.*, 1827, p. 91-104[7].)

27. Art. s. G. M. Sprenke, *Fr. Ludwig ... von und zu Erthal....*, Würzburg, 1826, (*T.* Q., 1827. p. 330-338[8].)

28. Art. s. A. Gengler, *Ueber d. Verh. der Theol. z. Phil...*, Landshut, 1826. (*T. Q.*, 1827, p. 498-522[9].)

29. Art. s. A. Theiner, *De pseudo-isidoriana canonum collectione....*, Vratislaviæ, 1827. (*T. Q.*, 1827, p. 534-547[10].)

30. Art. s. C. J. H. Windischmann, *Die Phil. im Fortgang der Weltgesch.*, 1. Thl., 1. Abth., Bonn 1827. (*T. Q.*, 1828, p. 131-134[11].)

31. Art. s. J. N. Locherer, *Gesch. d. chr. Rel. u. K.*, 4. Thl., Ravensb., 1827. (*T. Q.*, 1828, p. 328-337[12].)

32. Art. s. J. Milner, *Ziel u. Ende rel. Controversen...*, übersetzt v. M. Lieber, Fr. a. M., 1828. (*T. Q.*, 1828, p. 337-347[13].)

33. Art. s. R. Challoner, *Der verkannte u. d. wahre Katholik... Aus dem Englischen übersetzt...*, Bonn, 1827 et sur K. W. Windenfeld, *Die Bilderanbetung...*, Elberfeld, 1827. (*T. Q.*, 1828, p. 347-352[14].)

1. *W. G.*, 279-280.
2. *Id.*, 347-349.
3. *Id.*, 291-292.
4. *Id.*, 279-280.
5. *Id.*, 369-371. Voir la note *) où l'on indique que le dernier article est imprimé en partie dans le « Katholik » de 1828.
6. *Id.*, 271-273.
7. *Id.*, 281-282.
8. *Id.*, 292.
9. *Id.*, 302-304.
10. *Id.*, 372.
11. *Id.*, 305.
12. *Id.*, 280-281.
13. *Id.*, 349-351.
14. *Id.*

34. Art. sur F. W. Goldwitzer, *Bibl. der Kirchenväter...*, Landshut 1828 et J. B. J. Busse, *Grundriss der chr. Lit...*, 1. Thl., Münster, 1828. (*T. Q.*, 1828, p. 719-731 [1].)

35. Art. s. J. N. Hortig, *Handb. d. chr. K.gesch.*, I. Bd., 2. Aufl. — II. Bandes 1. Abth. — II. Bandes 2. Abth., fortgesetzt u. beendigt v. J. J. I. Döllinger...., Landshut 1828. (*T. Q.*, 1827, p. 97-118 [2].)

36. Art. s. Th. Katerkamp, *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstinn A. v. Gallitzin...*, Münster, 1828. (*T. Q.*, 1829, p. 308-324 [3].)

37. Art. s. Strahl, divers travaux sur l'Église russe, Halle, 1827. (*T. Q.*, 1829, p. 324-328 [4].)

38. Fragmente aus und über Pseudo-Isidor. (*T. Q.*, 1829, p. 477-520 et *G. S.*, I., 283-313 [5].)

39. Art. s. F. Walter, *Lehrb. d. K.rechts...*, 4. Aufl., Bonn, 1829. (*T. Q.*, 1829, p. 565-572 [6].)

40. Art. sur A. Henne, *Ansichten eines Obskuranten über Kath. u. Prot...*, Saint-Gallen, 1829; sur *J. Millners Briefe...*, aus dem Englischen übersetzt v. P. Klee, Fr. a. M. 1829; sur Picot, *Denkw. aus d. K.gesch. v. Frankreich im 17. Jahrh.*, nach dem Französischen... frei bearbeitet v. Räss u. Weiss, Fr. a. M., 1829; et sur Rubichon, *De l'action du clergé dans les Sociétés modernes*, Louvain, 1829. (*T. Q.*, 1830, p. 118-151 [7].)

41. Art. s. F. Lorentz. *Alcuins Leben...*, Halle, 1829. (*T. Q.*, 1830, p. 285-312 [8].)

42. Art. sur J. Tissot, *Parallèle du christianisme et du rationalisme...*, Paris, 1829. (*T. Q.*, 1830, p. 333-347 [9].)

43. Ueber das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mohammed und das Evangelium zum Islam steht... (*T. Q.*, 1830, p. 3-81 et *G. S.*, I, p. 348-402 [10].)

44. Art. sur J. B. Kastner, *Die kath. K. Deutschlands...*, Salzbach, 1829 et sur G. L. C. Kopp, *Die kath. K. im 19. Jahrh...*, Mainz, 1830. (*T. Q.*, 1830, p. 525-569.)

45. Art. sur Fr. Brenner, *Lichtblicke von Protestanten...*, Bamberg, 1830. (*T. Q.*, 1830, p. 599-602 [11].)

46. Die letzten Reisen und Schicksale der Apostel Petrus und Paulus, nach Clemens von Rom und Dionys von Korinth. (*T. Q.*, 1830, p. 621-648 [12].)

47. Ueber die Lehre Swedenborgs. (*T. Q.*, 1830, p. 648-697 [13].)

1. *W. G.*, 288-289.
2. *Id.*, 282-284; Friedr., *op. cit.*, 13-17 et Knöpfler, *op. cit.*, 124-127.
3. *W. G.*, 277-278.
4. *Id.*, 293-294.
5. *Id.*, 372-374.
6. *Id.*, 258-264.
7. Knöpfler, *op. cit.*, 148, note 1.
8. Voir Lauchert, *op. cit.*, 101-103; voir surtout note 1, 101; M. Lauchert pense que l'article est de Staudenmaier. Ses preuves ne valent pas mieux que celles de *W. G.* ou de Knöpfler (148, note 1) et la question demeure pendante. Voir *W. G.*, 225.
9. *W. G.*, 309.
10. *Id.*, 374-376.
11. *Id.*, 309.
12. Voir Knöpfler, *op. cit.*, 145, note 1.
13. L'article a paru depuis dans la *Symbolique* (I), 440-480 et (IV) 573-614.

48. Art. s. H. Klee, *Commentar über des Ap. Paulus Sendschreiben an die Römer*, Mainz, 1830. (*T. Q.*, 1830, p. 698-714 [1].)

49. Art. s. J. I. Ritter, *Handb. d. K.gesch...*, I. Bd., Elberfeld 1826; II. Bandes 1. Abth., 1828; II. Bandes 2. Abth., Bonn, 1830. (*T. Q.*, 1831, p. 77-90 [2].)

50. Art. s. G. T. Rudhart, *Thomas Morus...*, Nürnberg, 1829. (*T. Q.*, 1831, p. 91-103 [3].)

51. Art. s. C. A. Freih. v. Reichlin-Meldegg, *Gesch. d. Chr.*, I. Bd., Freiburg, 1830. (*T. Q.*, 1831, p. 103-137 [4].)

52. Art. s. Fritz, *Ketzer-Lexicon...*, Würzburg, 1828-1829. (*T. Q.*, 1831, p. 137-156 [5].)

53. Art. sur Ph. Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, 1829. (*T. Q.*, 1831, p. 328-357 [6].)

54. Art. s. A. Tholuck, *Auslegung des Briefes Pauli an die Römer...*, 3. Aufl., Berlin, 1831. (*T. Q.*, 1831, p. 496-518.)

55. Art. sur Th. Katerkamp, *Der K.geschichte* 4. Abth..., Münster, 1830. (*T. Q.*, 1831, p. 519-539 [7].)

56. Art. sur C. F. Krabbe, *Leben Bernard Overbergs...*, Münster, 1831. (*T. Q.*, 1831, p. 539-551 [8].)

57. Betrachtungen über den Zustand der Kirche im. 15. und zu Anfang des 16. Jahrh., in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer, die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation. (*T. Q.*, 1831, p. 589-633 et *G. S.*, II, p. 1-33 [9].)

4° Articles de Staudenmaier.

1. Der Pragmatismus der Geistesgaben. Ein Versuch. (*T. Q.*, 1828, p. 389-432 et 608-640 [10].)

2. Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen. (*T. Q.*, 1830, p. 189-284 et 403-524.)

3. Art. s. F. Lorentz... (*T. Q.*, 1830, p. 285-312 [11].)

4. Art. sur J. G. Mussmann, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der chr. Philosophie...*, Halle, 1830. (*T. Q.*, 1831, p. 445-495 [12].)

1. L'art. n'est indiqué par aucun des biographes de Möhler. La preuve qu'il est de Möhler se trouve dans la *T. Q.*, 1831, 508, ligne 21. L'on sait, au reste, quel intérêt special Möhler portait à cette épître dont il a fait lui-même un commentaire.
2. *W. G.*, 284-286.
3. *Id.*, 294-295.
4. *Id.*, 286.
5. *Id.*, et aussi 309.
6. *Id.*, 309, indique seulement que l'art. est probablement de Möhler. L'article peut être aussi de Gengler qui, dans la *T. Q.*, 1832, a publié des articles sur Gerbet.
7. *Id.*, 275-277.
8. *Id.*, 278-279.
9. *Id.*, 377. *W. G.* indique encore, 309, mais comme improbable, l'art. sur Berg, *Lehre vom Bittgebet*, 697-709.
10. A paru en volume. Voir plus loin.
11. Voir plus haut.
12. Lauchert, *op. cit.*, 146-149.

5° Divers.

1. Sont de Herbst les articles sur les conciles (*T. Q.*, 1821, p. 3..., 399..., 655...; 1822, p. 39...; 1823, p. 3..., 179...; 1824, p. 42...; 1825, p. 3...; 1826, p. 379..., 404..., 605...; 1827, p. 665..., 672...; 1828, p. 3.... 232..., 581...; 1829, 250...); l'art. « Ueber den Aufenthalt des Apostels Petrus zu Rom... » (*T. Q.*, 1820, p. 567-626); les articles sur « Die katholische K. zu Utrecht » (*T. Q.*, 1826, p. 3... et 187...).

2. Restent indéterminés plusieurs articles importants et cités dans notre travail. *T. Q.*, 1819 : Dermalige Lage der deutschen kath. K. (p. 93-96); Rom u. Wessenberg, (p. 96-102 et 290-300); Das Bayerische Concordat (p. 300-329); Verhandlungen zu Frankfurt... (p. 329-345, 460-478, 657-669); Die Jesuiten in der Schweiz (p. 478-512). — *T. Q.*, 1820 : Ueber den gegenwärtigen Zustand der kathol. K. u. Geistlichkeit in Frankreich (p. 135-164); art. sur J. A. Llorente, *Krit. Gesch. d. spanischen Inquisition...* (p. 243-272 et 696-711). — *T. Q.*, 1821, art. sur le même (p. 314-329). — *T. Q.*, 1822, art. sur le même (p. 326-341); art. sur *le Pape* de de Maistre (p. 677-700). — *T. Q.*, 1823 : art. s. S. Köfler, *Grundansicht v. Staat u. K...*, München, 1821 (p. 300-333); art. sur M. Prechtl., *Beleuchtung der D. Tschirnerischen Schrift : Prot. u. Kath. aus d. Standp. d. Politik betrachtet*, Sulzbach, 1823 (p. 439-450). — *T. Q.*, 1826 : art. sur de Montlosier, *Mémoire à consulter...*, Paris, 1826 (p. 452-504); art. s. *Die k. K. Schlesiens dargestellt v. e. k. Geistlichen*, Altenburg, 1826 (p. 504-527). — *T. Q.*, 1828 : art. sur un journal silésien (p. 252-315); art. s. C. A. v. Droste-Hülshoff, *Grundsätze d. gem. K.rechtes der Kath. u. Ev...*, I. Bd., Münster, 1828 (p. 478-511). — *T. Q.*, 1830 : art. s. Ph. Damiron, *Essai sur l'hist. de la phil. en France au XIX*e *s.*, 2e éd. (p. 570-599); art. s. C. v. Moy, *Von der Ehe...*, Landshut 1830 (p. 714-743).

C. — THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT (1832-1839)[1].

C'est Möhler qui, à l'occasion d'une polémique avec Hirscher au sujet du célibat, demanda que l'obligation de l'anonymat fût levée[2]. A partir de 1832, tous les articles ont paru avec le nom de leur auteur.

1° Articles de Drey.

1. Ueber öffentliche und liturgische Beichten. (*T. Q.*, 1832, p. 494-525.)

2. Art. s. M. Hagel, *Demonstratio rel. chr. catholicæ...* Tom. I..., 1831. (*T. Q.* 1832, p. 332-345.)

3. Art. s. J. Gläser, *Die Kranken-Oelung...*, Regensburg, 1831. (*T. Q.*, 1832, p. 345-351.)

4. Art. s. F. W. Goldwitzer, *Bibl. dogm...*, Solisbaci, 1831. (*T. Q.*, 1833, p, 385-387.)

5. Art. s. Th. Lienhart, *De antiquis liturgiis...* 1829. (*T. Q.*, 1833, p. 375-385.)

6. Art. sur Pacca, *Hist. Denkw...*, Aus dem It... übersetzt, Augsburg, 1832. (*T. Q.*, 1833, p. 548-562.)

1. *Theol. Qu.* In Verb. mit mehreren Gel. hg. : 1832-1835, v. Drey, Herbst, Hirscher u. Möhler; 1836, v. Drey, Herbst, Hirscher. u. Mack; 1837, v. Drey, Mack, Kuhn; 1839, v. Drey, Mack, Kuhn u. Hefele.
2. *W. G.*, 160.

7. Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten? (*T. Q.*, 1834, p. 203-256.)

8. Art. s. J. V. Paur, *Kurzgefasste Predigten u. Homilien*..., Wien, 1833 et, du même, *Skizze einer Selbstbiographie*. (*T. Q.*, 1834, p. 737-744.)

9. Ueber die bei Anordnung neuer Rituale zu beachtenden Grundsätze, mit Rücksicht auf das neue Ritual der Erzdiöcese Freiburg. (*T. Q.*, 1835, p. 585-623.)

10. Art. s. Gengler, *Die Ideale der Wissenschaft*..., Bamberg, 1834. (*T. Q.*, 1835, p. 192-210).

11. Art. s. Staudenmaier, *Encycl. der th. Wissenschaften*... (*T. Q.*, 1835. p. 384-403.)

12. Art. s. A. Berlage, *Apologetik d. K*..., Münster 1834. (*T. Q.*, 1835, p. 497-518.)

13. Art. sur Fr. Brenner, *System der katholischen speculativen Theologie*, I. Bd..., Regensburg, 1837. (*T. Q.*, 1838, p. 83-103.)

2° Articles de Hirscher.

1. Art. s. F. X. Wildt, *Homilien*... I. Bd., 1833. (*T. Q.*, 1833, p. 563-574.)

2. Ueber Apost. Gesch. IX, 1-9. (*T. Q.*, 1834, p. 412-432.)

3. Art. s. *Die Glocke der Andacht*..., Augsb., 1833. (*T. Q.*, 1834, p. 362-368.)

3° Articles de Möhler.

1. Aus und über Pseudoisidor. (*T. Q.*, 1832, p. 3-52 et *G. S.*, I, p. 313-347.)

2. Articles sur le St-Simonisme. (*T. Q.*, 1832, p. 305-332 [1].)

3. Art. s. Pacca, *Hist. Denkw*..., Augsb., 1831. (*T. Q.*, 1832, p. 395-404 [2].)

4. Ueber Justin Apologie I, c. 6, gegen die Auslegung dieser Stelle von Neander. (*T. Q.*, 1833, p. 49-60 [3].)

5. Art. sur Th. L. Fr. Tafel, *Eustathii... opuscula*... et *Annæ Comnenæ supplementa*... (*T. Q.*, 1833, p. 147-173 [4].)

6. Art. s. J. Ruttenstock, *Institutiones historiæ ecclesiasticæ*..., Viennæ, 1832. (*T. Q.*, 1833, p. 700-714 [5].)

7. Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei durch das Christenthum in den ersten 15. Jahrhunderten. (*T. Q.*, 1834, p. 61-136, 565-613 et *G. S.*, II, p. 54-140 [6].)

8. Art. s. Bautain, *De l'Enseignement de la Phil. en France au XIXe s.*, Strasb., 1833. (*T. Q.*, 1834, p. 137-152.)

9. Art. s. Staudenmaier, *J. S. Erigena*... (*T. Q.*, 1834, p. 470-485 [7].)

10. Art. s. J. Taulers, *Nachf. d. armen Lebens Christi*, Fr. a. M., 1833. (*T. Q.*, 1834, p. 551-557 [8].)

1. *W. G.*, 377-378.
2. *Id.*, 295-298.
3. *Id.*, 378.
4. *Id.*, 298-301.
5. *Id.*, 287-288.
6. *Id.*, 378-379.
7. *Id.*, 305-307.
8. *Id.*, 301.

11. Sendschreiben an Hrn. Prof. Bautain in Strassburg. (*T. Q.*, 1835, p. 421-453 et *G. S.*, II, p. 141-164 [1].)

4° Articles de Staudenmaier.

1. Andenken an Friedrich Schlegel... (*T. Q.*, 1832, p. 607-650.)

2. Articles sur Günther et Pabst... (*T. Q.*, 1832, p. 88-119.)

3. Art. s. Fr. Baader, *Vorl. üb. rel. Phil...* (*T. Q.*, 1832, p. 119-135.)

4. Art. s. A. D. Ch. Twesten, *Vorl. üb. die Dogmatik der Ev.-Luth. Kirche...*, Hamburg, 1829. (*T. Q.*, 1832, p. 552-583.)

5. Art. s. Schleiermacher, *Der chr. Glaube*, 2. Ausg., 1830-1831. (*T. Q.*, 1833, p. 296-329, 496-524, 639-700.)

6. Art. sur Günther et Pabst, *Janusköpfe*. (*T. Q.*, 1834, p. 522-539.)

7. Art. sur C. H. Weisse, Die Idee der Gottheit... (*T. Q.*, 1834, p. 661-716.)

8. Leibniz über göttliche Offenbarung (*T. Q.*, 1836, p. 226-256.)

5° Articles de Kuhn.

1. Ueber den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie. (*T. Q.*, 1832, p. 253-296 et 411-444.)

2. Ueber den Bildungsgang Jesu. (*T. Q.*, 1838, p. 1-30.)

3. Zur Lehre v. d. göttlichen Erwählung. (*T. Q.*, 1838, p. 623-683.)

4. Art. s. A. F. Dähne, *Entw. d. paulinischen Lehrbegriffs*, Halle, 1835. (*T. Q.*, 1838, p. 104-119.)

5. Art. s. C. S. Matthies, *Propädeutik...*, Greifswald, 1836. (*T. Q.*, 1838, p. 327-336.)

6. Art. s. J. T. Beck, *Einl. in d. Syst. der Chr. Lehre...*, Stuttg., 1838. (*T. Q.*, 1838, p. 483-514.)

7. Art. s. M. Hagel, *Handb. d. kath. Glaubenslehre...*, Augsb. 1838. (*T. Q.*, 1838, p. 741-751.)

8. Art. s. K. G. Bretschneider, *Die gem. Ehe...*, Halle, 1838. (*T. Q.* 1838, p. 752-783.)

9. Ueber Glauben and Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. (*T. Q.*, 1839, p. 382-503.)

N. B. — Il est clair qu'à partir de 1835 environ, la collaboration de Drey, Hirscher, Möhler et Staudenmaier à la revue cesse à peu près complètement et qu'une nouvelle génération se substitue progressivement à l'ancienne. Mack, Hefele, Welte et autres alimentent de leurs œuvres de début la *T. Q.* et leurs articles ne sont encore que l'écho fidèle des théories émises par la génération qui leur cède peu à peu la place.

1. *W. G.*, 379-380.

D. — ŒUVRES PUBLIÉES EN DEHORS DE LA *T. Q.*

1° Œuvres de Drey.

1. *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System.* (Tübingen, Laupp, 1819.)

2. Ueber die alleinseligmachende Kirche. (*Der Apologet des Katholizismus. Zeitschr. f. Freunde d. Wahrheit u. d. Bruderliebe; zur Berichtigung mannigfaltiger Entstellungen des Katholizismus.* 5. Heft, 1822, Mainz [1].)

3. *Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Ein historisch. kritischer Beitrag zur Literatur der K.gesch. und des K.rechts.* (Tübingen, Laupp, 1832.)

4. *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung.*

a) Erster Band. *Philosophie der Offenbarung.* (1. Aufl. Mainz, Fl. Kupferberg, 1838; 2. verbesserte Aufl., *id.*, 1844.)

b) Zweiter Band. *Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus.* (1. Aufl., *id.*, 1843; 2. verb. u. verm. Aufl., *id.*, 1847.)

c) Dritter Band. *Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche.* (1. Aufl., *id.*, 1847.)

2° Œuvres de Hirscher.

1. *Missæ genuinam notionem eruere ejusque celebrandæ rectam methodum monstrare tentavit* (J. B. Hirscher) (*accedunt duæ formulæ missales lingua vernacula exaratæ* (Tubingæ, Laupp, 1821.)

2. *Ueber das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik* (Tüb., Laupp, 1823.)

3. *Die katholische Lehre vom Ablasse mit besonderer Rücksicht auf ihre praktische Bedeutung.* (Tüb., Laupp, 1826; 2e éd. en 1830, 3e en 1835, 4e en 1841, 6e en 1855.

4. *Ansichten von dem Jubiläum und unmassgebliche Andeutungen zu einer zweckmässigen Feyer desselben.* (Tüb., Laupp, 1826) (2e éd. 1830.)

5. *Betrachtungen über sämmtliche Evangelien der Fasten mit Einschluss der Leidensgeschichte. Für Seelsorger und jeden gebildeten Christen.* (Tüb., Laupp, 1829; 2e éd. en 1830, 3e en 1832..., 6e en 1839.)

6. *Katechetik.* Oder : *der Beruf des Seelsorgers die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt... Zugleich ein Beitrag zur Theorie eines christkatholischen Katechismus.* (Tüb., Laupp, 1831; 2e éd. en 1832, 3e en 1834, 4e en 1840.)

7. *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit.* 3 Bände. (Tüb., Laupp, 1835-1836; 2e éd. en 1836, 3e en 1838, 5e en 1851.)

8. *Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahrs.* I. Bd., *die*

1. L'art. est signalé par Mohler, *Einheit...*, 112, n. 4. — La revue en question a paru de 1820-1824, en 9 fascicules.

Evangelien vom Advent bis Ostern enthaltend. (Tüb., Laupp, 1837; 2e éd. en 1839, 3e en 1841.)

9. *Die Geschichte Jesu Christi des Sohnes Gottes und Weltheilandes.* (Tüb., Laupp, 1839; 2e éd. la même année.)

10. *Katechismus der christkatholischen Religion.* (Carlsruhe u. Freiburg, Herder, 1842. Plusieurs éd. de 1842 à 1860.)

3° Œuvres de Möhler.

1. *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.* (Tüb., Laupp, 1825; 2. Aufl. Tüb. 1843 [1].)

2. *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus.* In sechs Büchern. I. Thl. I-III. Buch. — II. Thl. IV-VI. Buch. (Mainz, Kupferberg, 1827 [2].)

3. *Kurze Betrachtungen über das historische Verhältnis der Universitäten zum Staate. Anzeige der Feier des Geburts-Festes seiner Majestät des Königs von Würt., 27 sept. 1829.* (Tüb., 1829 et *G. S.*, I, p. 268-282.)

4. Ueber die Quäker und ihr Verhältnis zur Kirche. (*Katholik*, 1829, p. 1..., 129..., 257 [3]...)

5. Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mit drei Actenstücken. (*Katholik*, 1830, p. 1... et *G. S.*, I, p. 177-267 [4].)

6. *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus.* (Tüb., 1831 et *G. S.*, I, p. 403-435.)

7. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften.* (Mainz, Kupferberg, 1832; 2e éd. en 1833; 3e en 1834; 4e en 1835; 5e en 1838; 6e en 1842; 7e en 1864 [5].)

8. *Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal.*, 2, 14: (*G. S.*, I, p. 1-18 [6].)

9. *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. Dr. Baur in Tübingen.* (Mainz, 1834; 2e éd. en 1835 [7].)

10. *Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung.* (1836-1837) (*G. S.*, II, p. 165-225 [8].)

11. Ueber die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche. (1838) (*G. S.*, II, p. 226-243 [9].)

1. *W. G.*, 311-326.
2. *Id.*, 327-345.
3. L'art. a passé dans la *Symbol.*, mais réduit, selon *W. G.*, 351. L'article est en réalité de Staudenmaier. Voir Lauchert, *op. cit.*, 80.
4. La *Denkschrift* parut à Fribourg en Br., en 1828. L'article de Möhler a été écrit avant 1830. Voir Monastier, *op. cit.*, 83-84 et 84, notes 2 et 3. Voir *W. G.*, 371-372.
5. *W. G.*, 346... La 5e éd. n'a été revue par Möhler qu'en partie.
6. *Id.*, 378. Les *Giess. Jahrh.*, Bd. I, contiennent aussi un article de Möhler sur la Réforme et le moyen âge.
7. *W. G.*, 364... Voir Schanz, neue Ausg. v. Möhlers *Neuen Unt.* (Regensb., 1900). Voir *Ergänzungen zu Möhlers Symbolik aus dessen Schrift : neue Unters...* hg. v. Dr. I. M. Raich, Mainz, 1889.
8. *W. G.*, 380.
9. *Id.*, 381.

12. Reliquien v. Möhler. (*Hist. pol. Bl.*, Bl. IV et *G. S.*, II, p. 244-290[1].)

4° Œuvres de Staudenmaier.

1. *Religion u. Kirche.* (Ca. 1826-1828; publié par Lauchert, *op. cit.*, p. 481-489.)

2. Die Verklärung Christi in ihrer Bedeutung (*Katholik*, 1829, Bd. XXXIII, p. 265-283[2].)

3. Die Quäker u. ihr Verhältnis z. Kirche. (*Katholik*, 1829, p. 1-46, 129-170, 257-275[3].)

4. *Geschichte der Bischofswahlen, mit besonderer Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben.* (Tüb., 1830[4].)

5. Art. s. Fr. Lorentz, *Alcuins Leben...*, Halle, 1829 (*Lit. Blatt zur kath. K.zeitung*, hg. v. Dr. J. M. Göschl, 2. Jahrg., Offenbach, 1830, Nr. 2., p. 9...)

6. Articles dans la *K.zeitung f. d. kath. Deutschland*, hg. v. Sengler, 2. Jahrgang, 1831 :

a) Ueber Römer I, 11, 12. (Nr. 116, p. 461-467; Nr. 129 u. 130, p. 513-518[5].)

b) Ueber die in d. Aschaff K.zeit. v. e. Ungenannten ausgegangenen Verunglimpfung des H. Bisch. v. Mainz u. d. kath. th. Fac. z. Giessen. (Nr. 138, 549-552 et Nr. 208, p. 830[6].)

c) Das kath. K.jahr. (Nr. 174, 175, 178, 179, p. 693-700, 709-715[7].)

d) Sur Möhler, *Vers. üb. d. Urspr. d. Gnost.* (Nr. 193 u. 193, p. 767-771.)

7. Articles dans le même journal, 3. Jahrg., 1832 :

a) Ueber die Waldenser und ihr Verhältnis z. K. u. St. (Nr. 82-84, p. 327-334[8].)

b) Ueber Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ bei Röm. III, 2 (Nr. 169 u. 170, p. 673-680[9].)

8. Articles dans le même journal, Jahrg., 1833 :

a) Die prot. Dogmatik i. ihrer gesch. Entw. (I, p. 51-73, 115-142 et II, p. 24-34, 119-146[10].)

b) Aphorismen üb. d. hist. Moment d. Offenb. im Allg. u. d. chr. im Bes. (III, p. 30-43[11].)

c) Art. s. Drey, *Neue Unt. üb. die Const. d. Ap.* (I, p. 110-112.)

d) art. s. Fr. C. Beneke, *Kant u. d. ph. Aufgabe uns. Zeit*, Berlin, 1832. (I, p. 112...)

e) art. s. K. Rosenkranz, *Enc. de th. Wiss.*, Halle, 1831. (I, p. 175-192 et II, p. 286-314[12].)

f) art. s. A. Liebner, *Hugo v. St. Victor*, Leipz., 1832. (I, p. 192-206, 297-312[13].)

g) Dicta probantia Veteris et Novi Test. (Zur *Dogmatik* v. Wegscheider, Halæ, 1831.) (I, p. 223-226.)

1. Sont encore de Möhler, dans les *Hist. Pol. Blätter*, Bd. I, *Zeitläufte*, 123-131 et 185-200; Bd. X (1842), *Ueber orientalische u. germanische Kirche*, 564-575.
2. Lauchert, *op. cit.*, 78.
3. *Id.*, 80-85.
4. *Id.*, 85-101, 46...
5. *Id.*, 139.
6. *Id.*, 114-118,
7. *Id.*, 139.
8. *Id.*, 140-142.
9. *Id.*, 139.
10. *Id.*, 198-204. L'année 1833 du journal a paru en 4 volumes.
11. *Id.*, 235.
12. *Id.*, 226, 168.
13. *Id.*, 216-223.

h) *Versuch eines allg. evang. Gesang- und Gebetbuches*, Hamb., 1833. (III, 196-201.)

9. *J. S. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allg. Entw. der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Phil. u. Rel., und Grundzügen zu einer Gesch. der specul. Theologie.*, I. Thl. (Francf. a. M., 1834 [1].)

10. *Encyclopädie der theol. Wiss. als System der gesammten Theologie.* (Mainz, 1834; 2. Aufl., Bd. I., Mainz 1840 [2].)

11. Ueber den unpersönlichen Gott des Panth. u. den persönlichen des Chr.: oder üb. Panth. u. chr. Theismus. (*G. J.*, 1834, Bd. I., 259-339 [3].)

12. Die Dogmatik als Wissenschaft. (*G. J.*, 1834, Bd. II, p. 241-324 [4].)

13. Articles dans les *G. J.*, I (1834) ;
a) s. Hegel, *Vorl. üb. d. Phil. d. Rel.*, Berlin, 1832 (p. 97-158 [5]).
b) s. Fr. Brenner, *Ueb. das Dogma*, Landsh., 1832 (p. 222-228).
c) s. C. Ullmann, *Ueb. die Sündelosigkeit Jesu*, 2. Aufl., Hamb., 1833 (p. 238-244).
d) s. Fr. Richter, *Die Lehre v. d. letzten Dingen*, I. Bd., Bresl., 1833 (p. 448-460).

14. Articles dans les *G. J.*, II (1834) :
a) s. Baader, *Ueb. d. Verhalten des Wissens z. Glauben*, Münster, 1833 (p. 179-191 [6]).
b) s. J. H. Pabst, *Gibt es eine Ph. d. positiven Chr.?*, Köln, 1832 (*Id.* [7]).
c) s. J. Körner, *Grundlinien z. e. Phil. d. Rationalismus*, 1832 (p. 192-196).
d) s. E. Herzog, *Die Karikaturen d. K.*, Augsb., 1833 (p. 196-199).
e) s. E. Sartorius, *Die Lehre v. Christi, Person u. Werk.*, Hamb., 1834 (p. 199-201).
f) s. *Taulers Nachf. d. arm. Leb. Christi*, hg. v. Schlosser, 1833 (p. 218-220).
g) s. C. H. Weisse, *Die phil. Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschl. Individuums*, 1834 (p. 220-227 [8]).
h) s. C. Daub, *Die dogm. Theol. jetziger Zeit*, Heidelb., 1833 (p. 374-412 [9]).

15. Articles dans les *G. J.*, III (1834) :
a) s. F.C. Baur, *Der Geg. des Kath. u. Pr.* et s. l'*Erwiderung auf Möhlers neueste Polemik* (p. 139-196 [10]).
b) s. Th. Moore, *Reisen eines Irländers ...*, 1834 (p. 238-240).
c) s. *Beantwortung der Frage : Welches sind die Veränderungen, die in der gel. Darstellung des dogm. Lehrbegr. d. Prot. in Deutschl. gemacht worden sind?...* 1833 (p. 298...).
d) s. F. Walter. *Lehrb. d. K.rechts*, 1833 (p. 397-403).
e) s. son *Sc. Er.* et son *Encycl.* (p. 403-411).
f) s. L. Helmuth, *Ueb. d. Mysticismus*, 1834 (p. 411-426).
g) s. C. B. Hundeshagen, *Ueb. die myst. Theol. d. J. Gerson*, 1834 (*id.*).

1. Lauchert, *op. cit.*, 204-212.
2. *Id.*, 223-254, 311.
3. L'art. a passé dans le livre sur Hegel, 33-50 et 99-171 ; Lauchert, *op. cit.*, 168..., 171-174.
4. L'art. a passé dans la *Dogm.*, I, 8-10, 12-15, 53..., 37-53, 22-33, 124-164, 186-201 ; Lauchert, *op. cit.*, 255-259.
5. L'art. a passé dans le livre sur Hegel, 3-8, 673-684, 748-750, 782-820 ; Lauchert, *op. cit.*, 168.
6. Lauchert, *op cit.*, 156.
7. *Id.*, 152.
8. *Id.*, 179.
9. *Id.*, 188...
10. *Id.*, 189-196 et 169.

h) s. G. Ch. R. Matthäi, *Der Mysticismus*, 1832 (*id.*).
i) s. Heinroth, *Gesch. u. Krit. d. Myst.* (*id.*).
j) s. E. Fr. Gelpke, *Ev. Dogmatik*, 1834 (p. 470-474).

16. *Der Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen u. in der Menschheit.* (Tüb., Laupp, 1835 [1].)

17. *Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in d. heil. Handlungen und in d. heil. Kunst*, 2 Thle. (Mainz, Kupferberg, 1835. Éditions en 1838, 1843, 1847, 1855, 1859, 1866, 1880 [2].)

18. Das göttliche Prinzip in der Gesch. und seine Bedeutung für Phil. u. Theologie. (*G. J.*, IV, 1835, p. 3-48 [3].)

19. Articles dans les *G. J.*, IV (1835) :
a) s. Molitor, *Ph. d. Gesch.*, 1834 (p. 198-205).
b) s. J. M. Sailer. *Grundlagen d. Rel.* (p. 206-208).
c) s. J. M. Sailer, *Lehrb. der Religionswiss.*, 1834 (p. 307-320).
d) s. C. J. H. Windischmann, *Die Phil. im Fortg. d. Weltgesch...* (p. 342-352).
e) s. H. J. Schmitt, *Uroffenbarung*, 1834 (p. 352-355).
f) s. F. Nork, *Mythen d. alten Perser*, 1835 (p. 355-358).
g) s. Kümmich, *Des Christen Glaube u. Leben*, 1835 (p. 358-360).
h) s. J. Gläser, *Handb. z. Kath. Glaubensl.* (p. 360-362).
i) s. K. Rosenkranz, *Hegel, Sendschr. an Bachmann*, 1834 (p. 405-434).
j) s. C. Hase, *Hutterus redivivus...*, 1833 (p. 455-463).
k) s. C. Hase, *Theol. Streitschr.*, 1834 (*id.*).

20. Articles dans les *G. J.*, V. (1835) :
a) s. J. P. Mynsrer, *Betracht. üb. d. chr. Glaubenslehren*, 1835 (p. 178-182).
b) s. G. Fr. Wiggers, *Darstell. d. Augustinismus u. Pelag.* 1833 (p. 182-201 [4]).
c) s. J. V. Höninghaus, *Wanderungen auf d. Geb. d. prot. Lit.*, 1835 (p. 201-210).
d) s. C. Ackermann, *Das Christliche im Plato*, 1835 (p. 235-240).
e) s. K. R. Hagenbach, *Encycl. u. Methodol.*, 1833 (p. 322-380 [5]).
f) s. A. Gengler, *Die Ideale der Wiss.*, 1834 (*id.*).

21. Die Theologie in ihrem Zusammenhang mit den anderen Wissenschaften. (*G. J.*, VI, 1836, p. 1-32 [6].)

22. Kritik der Vorlesungen Hegels üb. die Beweise vom Dasein Gottes. (*G. J.*, VI, 1836, p. 251-359 [7].)

23. Articles dans les *G. J.*, VI (1836) :
a) s. A. Berlage, *Apologetik der K.*, 1834 (p. 92-115).
b) s. J. B. Hirscher, *Die chr. Moral*, I (p. 210-226).
c) s. son *Geist d. Chr.* et *Pragm. der Geistesgaben* (p. 226-250).

24. Article dans les *G. J.*, VII (1836) s. H. Beckers *Mittheil. aus d. ... Schr. ... üb. d. Zust. d. Seele nach d. Tode*, 1835 (p. 202-210).

25. *Geist der göttlichen Offenbarung, oder Wiss. der Geschichtsprincipien des Chr.* (Giessen, Ferber, 1837.)

1. Lauchert, *op. cit.*, 69-77, 52, 271.
2. *Id.*, 271-286, 58, 139.
3. *Id.*, 174-176.
4. *Id.*, 246.
5. *Id.*, 251.
6. *Id.*, 254..., 339... L'art. a passé dans *Ueb. d. Wesen der Universität.*
7. L'art. a passé dans le livre sur Hegel, 684-781 ; Lauchert, *op. cit.*, 169-171.

26. Die religiösen Interessen der Zeit, mit bes. Rücks. auf die gegenwärtige Zeitschrift. (*Zeitschr. f. Phil. u. spec. Theol.*, hg. v. Fichte, I, 1837, p. 32-66 [1].)

27. *Ueber das Wesen der Universität und den innern Organismus der Universitätswissenschaften, mit bes. Rücksicht auf die Stellung zum Staat u. zur Kirche : aus dem Standp. d. Theologie.* (Freiburg, Wagner, 1839 [2].)

28. Articles dans la *F. Z.*, I (1839) et dans le vol. II (1839)[3] :
a) s. Hegel, *Vorles. üb. d. Phil. d. Gesch.* (Heft 1, p. 116-204).
b) s. Danner, *Züge z. einer neuen Ph. d. Rel. und Rel. gesch.*, I, 1835 (Heft 2, p. 140-181).
c) s. Möhler, *Symbolik*, 5e éd. (vol II, p. 191-197).

29. *Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist u. Gnade*; I. Bd. *Die Lehre v. d. Idee. In Verb. mit einer Entwicklungsgesch. der Ideenlehre u. d. Lehre vom göttl. Logos.* (Giessen, Ferber, 1840 [4].)

30. Lehre des J. S. Erigena üb. das menschl. Erkennen; mit Rücksicht auf einschlägige Theorien früherer und späterer Zeit. (*F. Z.*, III, 1840, p. 239-322 [5].)

31. Art. s. sa *Ph. d. Chr.* (*F. Z.*, IV, 1840, p. 204-229 [6].)

5° Œuvres de Kuhn.

1. *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern.* (Mainz, Kupferberg, 1834.)

2. *Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet.* (Mainz, 1838.)

3. *Anzeige der Feier des Geburtsfestes Sr. Maj. des Königs W. v. Württ. auf den 27 Sept. 1840 : Ueber Prinzip u. Methode der speculativen Theologie.* (Tübingen, 1840 et *T. Q.*, 1841, p. 3... [7].)

E. — PUBLICATIONS POSTHUMES

Il ne s'agit ici que de Möhler. La plupart des publications qui ont été faites de ses papiers et manuscrits n'ont pour nous qu'un intérêt secondaire. Ce sont des travaux de science pure qu'il serait indispensable de connaître ou de publier à nouveau pour une monographie complète et détaillée de Möhler lui-même, mais qui, pour une étude générale de l'école wurtembergeoise, n'ajoutent rien à ce que Möhler et ses collègues ont publié de leur vivant. Toutefois, comme nous les avons cités çà et là, il convient d'exposer la question en général.

Il faut distinguer : 1° le manuscrit du cours de droit canon fait par Möhler à Tubingue de 1823-1825 [8]; 2° les cahiers du cours sur l'histoire de l'Église; 3° les

1. Lauchert, *op. cit.*, 180-185.
2. *Id.*, 339-346.
3. *Id.*, 535 et la note 1 sur l'authenticité des articles de St. parus dans la *F. Z.* Voir encore note 4.
4. *Id.*, 346-362, 154, 212-215.
5. *Id.*, 215, 372.
6. Voir, pour les œuvres postérieures, la bibliographie de Lauchert. Nous avons tenu compte surtout du livre sur Hegel (1844).
7. L'on ne tient pas compte ici des articles d'exégèse publiés par Kuhn dans les *G. J.* Les œuvres postérieures n'entrent pas dans le cadre de cette étude.
8. Voir *T. Q.*, 1838, Möhlers Necrolog, 585.

manuscrits concernant l'histoire de la littérature chrétienne; 4° les travaux d'exégèse, 5° divers opuscules et les lettres.

1. Le cours de droit canon est conservé comme manuscrit au Georgianum (*Priesterseminar*) de Munich. Les publications qui en ont été faites sont les suivantes :

a) *Abriss des katholischen Kirchenrechts für Geistliche und Studirende von einem Schüler des † Herrn v. Möhler.* (Stuttgart, Scheitlin, 1853 [1].)

b) M. Al. Schmid, en son article sur Möhler (*Hist. Jahrb.*, 1897) a publié l'essentiel du manuscrit, ce qui peut servir de vivant commentaire au livre sur l'Unité de l'Église. Voir p. 333-347 (sur l'Église et le Primat) et p. 575-577 (sur l'Église et l'État) de son article [2].

2. Les cours sur l'histoire de l'Église ont été faits par Möhler à Tubingue et à Munich, de 1823-1838. Le directeur et chanoine capitulaire G. F. Wiedemann, qui avait hérité des papiers et manuscrits de Möhler, les a remis à Döllinger qui ne les a point publiés [3].

a) La publication la plus importante qui ait été faite de ces cours de Möhler est celle de P. B. Gams, *Kirchengeschichte von J. A. Möhler*, 3 Bde, Regensburg, 1867-1868. Mais Gams a complètement ignoré les papiers et manuscrits qui ont été remis à Döllinger par Wiedemann. Il s'est partout informé, sauf auprès de celui qui pouvait le renseigner de la manière la plus sûre. Il a donc publié les cours de Möhler : 1° d'après des notes qui ont été prises à Tubingue et à Munich par des élèves; 2° d'après une copie d'élève qui se trouvait en possession de Wiedemann et fut vendue aux enchères après sa mort [4]. La publication de Gams est donc sujette à caution. M. Friedrich, qui l'a comparée avec ce qui reste des manuscrits de Möhler, en a fait la critique sur les points les plus importants. On ne peut utiliser Gams qu'en tenant compte des corrections de M. Friedrich [5].

b) M. Friedrich a pris les papiers et manuscrits de Möhler des mains de Döllinger, les a mis en ordre et, après les avoir parcourus avec soin, a publié les parties au sujet desquelles la pensée de Möhler avait été ignorée ou falsifiée [6]. Il a publié, outre les lettres de Möhler, 1° les cours sur le primat romain (p. 68-106) et 2° sur les Jésuites (p. 106-129).

c) M. Knöpfler a utilisé, pour sa publication, un manuscrit spécial, celui du curé Th. Moser (à Sauggart, Wurtemberg) qui a suivi les cours de Möhler à Tubingue de 1834-1835 [7]. Voir, dans son livre, 1° Der Apostel Petrus (p. 109-115); 2° Der Vorrang der Kirche v. Rom (p. 116-118) et 3° Jesuiten (p. 127-143).

d) Il faut mentionner enfin la publication de Burkard Leu : *Beitrag zur Würdigung des Jesuiten-Ordens*, v. J. B. Leu, *nebst einer noch ungedruckten Geschichte und Beurtheilung der Jesuiten v. Dr. J. A. Möhler* (Luzern u. Bern, 1840.) Cette publication fit grand bruit et c'est pour la justifier que Friedrich et Knöpfler ont publié ce qu'ils connaissaient de Möhler sur les Jésuites. Il y a accord parfait entre leurs publications et celle de Leu.

3. Les manuscrits de Möhler concernant l'histoire de la littérature chrétienne ont été remis également à Döllinger par Wiedemann. Une partie en a été publiée par

1. *W. G.*, 256-258.

2. Voir Al. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 325-326, sur la publication de 1853. Il remarque qu'elle s'accorde à peu près parfaitement avec le manuscrit.

3. *W. G.*, 58-59 et surtout Friedr., *op. cit.*, 62.

4. *W. G.*, 58-59; A. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 327; Friedr., *op. cit.*, 61, 67, 69.

5. Voir Friedr., *op. cit.*, 64-65, 69, 69-70, 103-104 et note 1, 103-104, 105 et note 1, 116-117. Dans une lettre qu'il nous a écrite le 30 novembre 1910, M. Friedrich nous dit : « Ausser dem, was ich in meinem « J. A. M. » mitgeteilt habe, gibt es in denselben nichts (il s'agit des manuscrits de M.), was von den sonstigen Vorleseheften abweiche ».

6. Fr., *op. cit.*, IV-V de la Préface. — Voir 63-64 la description minutieuse des manuscrits de M., 64-66 sur l'utilisation de ces cahiers de cours par Mohler, 66-67 sur les raisons qui ont determine Dollinger à ne pas les publier.

7. Knöpfler, *op. cit.*, 109, note 1.

Reithmayr : *Patrologie oder christliche Literärgeschichte*. Aus den hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen hg. v. Dr. F. X. Reithmayr. I. Bd. *Die erstern drei Jahrhunderte*. (Regensburg, Manz, 1840.) La publication est difficilement utilisable parce que Reithmayr, au lieu de publier les manuscrits de Möhler tels qu'ils étaient, a cru devoir les compléter et qu'il est impossible de faire le départ entre ce qui est de Möhler et ce qui appartient à Reithmayr. La partie des manuscrits publiée par Reithmayr a disparu. Ce qui reste ne concerne que l'histoire de la littérature chrétienne postérieure aux trois premiers siècles. Döllinger n'a pas publié ces restes, car sa publication n'aurait pu s'accorder avec celle de Reithmayr [1].

4. Dans le « Nachlass » de Döllinger se trouvent encore les travaux exégétiques de Möhler. Il y manque le manuscrit de l'Épître aux Romains qui a été publié par Reithmayr : *Kommentar zum Briefe an die Römer*, v. Dr. F. X. Reithmayr, Regensb., 1845. La publication de Reithmayr n'est pas plus utilisable que la précédente. Du reste, en ce qui concerne le point capital de l'exégèse möhlérienne : l'interprétation de l'Ép. aux Rom., les ouvrages imprimés, les *Nouvelles Recherches* en particulier, contiennent des développements suffisants [2].

5. M. Friedrich a publié une préface inédite au livre sur l'*Unité de l'Église*, p. 3-8 de son étude sur Möhler.

En ce qui concerne les lettres de Möhler, dont quelques-unes ont une grande importance, elles ont été publiées par *W. G.* et Friedrich.

a) 1822-1823, lettres écrites par Möhler pendant son voyage (*W. G.*, p. 60-77).

b) 1824-1826, lettres à son ami Lipp (*W. G.*, p. 93-98).

c) 1827, lettre à Görres, du 23 février (Friedr., p. 10 et *Görresbriefe*, III, p. 29).

d) 1830, lettre à Döllinger, du 20 février (Friedr., p. 17-19); au même du 17 avril (Friedr., p. 20-22); à Räss, du 25 avril (*W. G.*, 112-114); à Döllinger, du 13 Juillet (Friedr., p. 22-23).

e) 1831, lettre à Räss, du 16 septembre (*W. G.*, p. 114-115).

f) 1834, lettre à Döllinger, du 20 septembre (Friedr., p. 33-34); au même, du 22 novembre (Friedr., p. 35-37); à Schlosser, du 31 juillet (*W. G.*, p. 116-117); à Leu (*W. G.*, p. 147-158 et *G. S.*, II., p. 244-253). Voir aussi une lettre de Lassaulx à Möhler, du 15 mai (Friedr., p. 132-135). Le *Katholik* (1906, I, p. 379-382) a publié une lettre de M. à la comtesse Stolberg.

g) 1835, lettres à Döllinger publiées par Friedr., du 11 janvier (p. 39-41); du 31 janvier (p. 41-42); du 26 février (p. 42-44); du 25 mars (p. 46-48); du 26 mars (p. 49); du 12 avril (p. 50); du 25 mai (p. 53-54).

h) 1836, lettre à Leu sur les affaires de Suisse (*W. G.*, p. 138-147 et *G. S.*, II, p. 253-260).

i) 1837, lettre à (?) du 21 décembre (Friedr., p. 60); lettre à Fr. v. Görres (*W. G.*, p. 167-171); lettre à Brentano, du 13 juillet (*W. G.*, p. 171-178).

j) 1838, lettre à (?) du 22 mars (Friedr., p. 60-61); lettre du 25 mars (Knöpfl., p. 103).

Il faut mentionner encore les « Gedanken nach der Lektüre des Lebens Jesu von Strauss » (mai 1837; (publié par *W. G.*, p. 245-256).

Parmi les papiers de Möhler se trouve un fragment d'apologétique [3].

1. Friedr., *op. cit.*, 61-62, 62-63; *W. G.*, 382-383; Al. Schmid, *Hist. Jahrb.*, 1897, 327-328. Voir encore Döllinger, *Kleine Schriften*, hg. v. Reusch, 434 : « ... die Patrologie... ist grösstenteils das Werk Reithmayrs, und man weiss nicht sicher, was diesem und was Möhler gehört ». M. Friedr. qui, dans sa lettre, nous cite ce passage, ajoute que Reithmayr n'a pas répondu au reproche de Döllinger.

2. Friedr., *op. cit.*, 61-62 et *W. G.*, 383.

3. Friedr., *op. cit.*, 67.

II. — OUVRAGES SUR L'ÉCOLE WURTEMBERGEOISE

A. — SUR DREY

1. Voir les diverses encyclopédies, en particulier l'*Allg. d. Biogr.* et le *K. lexicon* de Wetzer et Welte.

2. Drey's Necrolog (*T. Q.*, 1853, p. 340...).

3. Hefele, *Beiträge zur K.gesch., Archäolog. u. Lit.*, Tüb., 1864, II. Bd., p. 135-149.

4. *W. G.*, p. 123-124.

B. — SUR HIRSCHER

1. *Encyclopédies...*

2. *W. G.*, p. 124-130.

C. — SUR MÖHLER

1. J. A. Möhler's Necrolog. (*Münchener Pol. Zeitung*, 1838. Nr. 90-101 vom 26., 27. u. 28. April.)

2. J. A. Möhler's Necrolog. (*T. Q.* 1838, p. 576-594 [1].)

3. Lebensskizze (dans la 5e éd. de la *Symbolique* [2]).

4. Article de Saint-René Taillandier (*Revue des Deux Mondes* du 1er octobre 1843).

5. Beda Weber, *Characterbilder. Möhler in Meran*, p. 3-18 (Francf., 1853).

6. Kling, art. « Möhler, dans la 1er éd. de l'*Encycl.* de Herzog. (*Real-Encycl. f. prot. Theol.*, Stuttgart, 1858, Bd. IX, p. 662-672.)

7. *J. A. Möhler, Ein Lebensbild* von Prof. Balthasar Wörner. Mit Briefen und kleinern Schriften Möhler's hg. v. Pius Bonifacius Gams O. S. B. (Regensburg, Manz, 1866 [3].)

8. Wagemann, article « Möhler » dans la 2e éd. de l'*Encycl.* de Herzog (Bd. X, 1882, p. 122-128).

9. H. Kihn, *Prof. Dr. J. A. Möhler. Ein Lebensbild, als Beitrag z. Gesch. der Theol. d. Neuzeit.* Festrede zur Feier des 303. Stiftungstages der königl. J. M. Univ., gehalten am 2. Januar 1885. (Würzb. 1885 [4].)

10. Reithmayr, art. « Möhler » dans le *K.lexicon* de Wetzer et Welte (2e éd. VIII. Bd., 1893, 1677-1689).

11. J. Friedrich, *J. A. Möhler, der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre aus seinen eigenen und anderen ungedruckten Papieren* (München, C. H. Beck, 1894).

1. Cette necrologie est de Kuhn. Voir Knopfl., *op. cit.*, v.

2. Cette esquisse est de Reithmayr. Elle répète textuellement, en partie, la nécrologie de la *Münch. P. Zeit.* Voir là-dessus Knopfler, *op. cit.*, v. — Voir encore *W. G.*, I, qui mentionne encore une biogr. de Mohler parue dans la *G. J. Manz'schen Realencyklopadie* (Bd. VII).

3. Voir Knöpfler, *op. cit.*, v et Friedr., *op. cit.*, IV.

4. Se trouve aussi dans : Raich, *Ergänzungen zu Möhlers Symbolik... Nebst dem Lebensbilde Möhlers v. Dr. H. Kihn* (Mainz, 1889).

12. Al. Knöpfler, *J. A. Möhler, Ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstag* (München, Lentner, 1896).

13. Al. Schmid, Der geistige Entwicklungsgang J. A. Möhlers (*Hist. Jahrb.*, 1897, p. 322... et 572...).

14. L. Monastier, *J. A. Möhler. Étude sur sa vie et sur son temps.* Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Église libre du Canton de Vaud (Lausanne, Bridel, 1897).

15. G. Goyau, *Möhler* (collection de la *Pensée chrétienne*, Paris, Bloud, 1905).

D. — SUR STAUDENMAIER

L'étude capitale est celle de Fr. Lauchert, *F. A Staudenmaier, in seinem Leben u. Werken dargestellt.* (Frib. i. B., Herder, 1901.)

E. — SUR KUHN

Necrolog (Schanz, *T. Q.*, 1887).

F. — OUVRAGES GÉNÉRAUX

1. F. X. Funk, *Die kath. Landesuniversität in Ellwangen und ihre Verlegung nach Tübingen.* (Festgabe zum 25. jährigen Regierungs-jubiläum Seiner M. des Königs Karl. v. Württemberg, Tüb. 1889.)

2. Merkle, *Die theol. Facultäten und der religiöse Friede*, p. 38-41 (Berlin, Germania, 1905).

3. K. Werner, *Geschichte der kath. Theologie. Seit dem Trienter Concil bis z. Gegenwart* (München, Cotta, 1866).

4. A. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit* (München, Lentner, 1862).

5. Schanz, art. dans la *T. Q.*, 1898, p. 1-50.

6. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme* (1800-1848), II. (Paris, Perrin, 1905.)

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

LES AFFIRMATIONS DU THÉISME CHRÉTIEN

PREMIÈRE PARTIE

L'IDÉALISME ROMANTIQUE ET LA NOTION CATHOLIQUE DE RÉVÉLATION

CHAPITRE I. — **Religion et Révélation.**

CHAPITRE II. — Les manifestations essentielles de la révélation chrétienne.

CHAPITRE III. — Raison et Révélation.

DEUXIÈME PARTIE

CRITIQUE DES SYSTÈMES CONTEMPORAINS

Chapitre IV. — La philosophie moderne.

Chapitre V. — La théologie protestante.

CHAPITRE VI. — **Les Écoles catholiques.**

LIVRE DEUXIÈME

LE PROBLÈME CONFESSIONNEL

PREMIÈRE PARTIE

L'ESSENCE DU CATHOLICISME

Chapitre VII. — La Tradition vivante.

CHAPITRE VIII. — **La genèse du dogme et sa lutte contre l'hérésie.**

CHAPITRE IX. — **Interprétation möhlérienne des décrets tridentins du péché et de la justification.**

DEUXIÈME PARTIE

LES ERREURS ET LES CONSÉQUENCES DE LA RÉFORME DU XVI[e] SIÈCLE

Chapitre X. — Le problème confessionnel en Allemagne et la genèse de la « Symbolique ».

Chapitre XI. — **La critique du vieux protestantisme.**

LIVRE TROISIÈME

LA RÉFORME SANS SCHISME

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉDUCATION DE LA RELIGIOSITÉ ET DE LA MORALITÉ POPULAIRES

Chapitre XIII. — **Le principe des réformes.**

Chapitre XV. — **La discipline et la pédagogie de l'Église.**

DEUXIÈME PARTIE

LA RÉORGANISATION DE LA HIÉRARCHIE

Chapitre XVI. — La réforme du clergé allemand.

Chapitre XVII. — Le problème papal.

Chapitre XVIII. — **La liberté de l'Église.**

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

ERRATA

Page	*Ligne*	*au lieu de :*	*lire :*
41	5	extrincésiste	extrinséciste
61, note 3	—	Einhet	Einheit
75	25	théologie	(*la*) théologie
165	36	polychistie	polychristie
179, note 5	2	(!) suites	Jésuites
277, note 1		Schmitt	Schmidt
354	16	engrendrent	engendrent

1117-12. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 2-13.

Vu : *le 17 octobre 1912.*

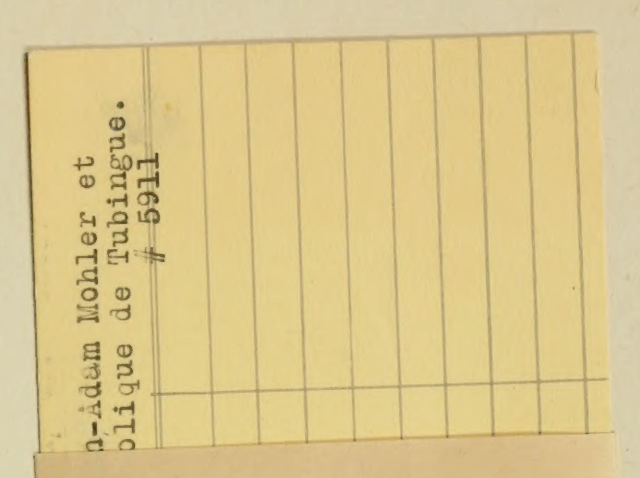
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

A. CROISET.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

L. LIARD.


-Adam Mohler et
olique de Tubingue.
5911

